síntesis

F I L O S O F Í A

TEORÍA DE LA MORALIDAD

José M.ª G.ª Gómez-Heras



thémata

EDITORIAL SINTESIS

TEORÍA DE LA MORALIDAD

INTRODUCCIÓN A LA ÉTICA COMPARADA

José M.ª G.ª Gómez-Heras





TEORÍA DE LA MORALIDAD

INTRODUCCIÓN A LA ÉTICA COMPARADA



proyecto editorial



FILOSOFÍA

[thémata]

♦

directores

Manuel Maceiras Fafián
Juan Manuel Navarro Cordón
Ramón Rodríguez García

TEORÍA DE LA MORALIDAD

INTRODUCCIÓN A LA ÉTICA COMPARADA

José M.ª G.ª Gómez-Heras





Vallehermoso 34
28015 Madrid
Tel 91 593 20 98
http://www.sintesis.com

ISBN: 978-84-995819-6-5

Índice

Prólogo

Ortega y Gasset escribe en uno de los muchos pasajes clarividentes de sus obras: "… Formal e informalmente, el conocimiento es siempre contemplación de algo a través de un principio. En la ciencia esto se formaliza y se convierte en método o procedimiento deliberado: los datos del problema son referidos a un principio, que los *explica.* En filosofía esto se lleva al extremo y no se procura explicar las cosas desde sus principios, sino que se exige de estos principios que sean últimos, esto es, en sentido radical *principios.* El hecho de que a estos principios radicales, a estos *principísimos*, acostumbremos a llamarlos *últimos,* revela que en el estado habitual de nuestra vida cognoscente nos movemos dentro de una zona intermedia que no es el puro empirismo o ausencia de principios, pero tampoco es estar en los principios radicales…" (*La idea de principio en Leibniz,* en *OC.* VIII, p. 63).

Con idea similar de principio opera J. L. L. Aranguren cuando en su *Ética* utiliza el término *principio* para etiquetar a diferentes sistemas morales, como el de Aristóteles o el de los ilustrados anglosajones. Aquí, con un significado cercano al que tiene en Ortega y en Aranguren el término *principio,* nos servimos de la palabra *apriori*, si bien con el sentido que la misma tiene a partir de Kant y que posteriormente M. Weber reutiliza, adecuadamente modificado dentro de su teoría de las ciencia sociales y con el nombre de *tipo ideal*, para, previa opción a favor de la metodología comparada, disponer de categorías hermenéuticas adecuadas para desarrollar una tipología de las legitimaciones del poder, de la racionalidad y de la acción, e incluso de la famosa dualidad *ética de convicción-ética de responsabilidad.* Recurrimos aquí, pues, al concepto weberiano de *tipo ideal* con la finalidad de reconstruir las principales teorías morales que ha desarrollado la filosofía occidental intentando mostrar, a partir del principio básico subyacente a cada una y nombrado con el término *apriori*, su lógica interna y, a la vez, el horizonte hermenéutico en el que tienen sentido y significado sus enunciados.

Nos hemos circunscrito a las principales concepciones de la moralidad desarrolladas en la filosofía occidental, concediendo, empero, mayor protagonismo a cuatro de ellas, por su gran influjo histórico *(Wirkungsgeschichte)* en la sedimentación de ideas morales en nuestro entorno:

a) Al sistema ético de la Antigüedad clásica (Sócrates/Platón/Aristóteles).
b) Al del cristianismo en sus dos variantes principales, catolicismo y protestantismo.
c) Al de Kant, por haber logrado "poner en conceptos" lo que denominamos *modernidad.*

d) Al del *utilitarismo* pragmatista, por su simbiosis con la tradición cultural anglosajona.

No hubiera sido inútil ni superfluo el haber incluido en la nómina a teorías morales desarrolladas en otras cosmovisiones; piénsese en las culturas asiáticas o islámicas. Y no hubiera sido inútil, puesto que, en época de multiculturalismo y de movimientos migratorios, se hace cada vez más urgente el conocimiento de aquellas tradiciones morales que configuran el *mundo vivido* y los sistemas de valores de ciudadanos, con quienes convivimos y dialogamos en nuestras tareas cotidianas. Pero ello hubiera forzado los límites del presente trabajo y las finalidades pedagógicas del mismo. Sobre todo, hubiera excedido la competencia del autor, que confía en que expertos en aquellos campos sinteticen el abundante material existente al respecto.

Al optar por la metodología comparada, el autor ha tomado nota de nuestra circunstancia sociocultural, como hubiera gustado decir a Ortega. Nuestra circunstancia se caracteriza por el multiculturalismo y por el pluralismo ideológico a lo que M. Weber denominó *politeísmo axiológico.* El hecho sociológico del pluralismo, implantado en la cultura occidental durante la modernidad de la mano del principio de libertad de pensamiento, se ha visto contemporáneamente potenciado por el fenómeno del multiculturalismo resultante de migraciones, movimientos de población e intercambio informativo. También la ética comparte la situación de *aldea global.* De ello deriva la coexistencia de sistemas axiológicos y modelos morales diferentes y potencialmente conflictivos. Las circunstancias socioculturales, pues, están determinando el paso de valores como la tolerancia, la libertad de creencia y pensamiento, el respeto recíproco, el reconocimiento de la dignidad del ser humano, la solidaridad y la paz… al primer plano de la reflexión. La cotización al alza de aquéllos se corresponde con el rechazo cada vez más decidido de los correspondientes contravalores: fundamentalismo fanático, dogmatismo ideológico, totalitarismo sociopolítico, etc. Como consecuencia, los juicios, las valoraciones y las decisiones morales tienden a pendular entre los extremos que marcan la tolerancia o la intolerancia, el diálogo o el monólogo, el aprecio o el desprecio a la persona.

La situación descrita confirma que los tiempos y sociedades de código único de conducta o *monismo ético,* a excepción de conocidos arcaísmos fundamentalistas, han pasado a la historia. Modalidades como los modelos aristotélico de conducta, sustentado sobre un concepto unitario de racionalidad práctica de impronta metafísica, el judeocristiano, cuyo código unitario se basa en la unidad de creencias y convicciones religiosas, o el utilitarista, preferido por los anglosajones, coexisten en un clima de respeto y tolerancia recíprocos. Los códigos únicos de conducta implantados por el poder social y hechos valer ayer y hoy por absolutismos y totalitarismos políticos están dejando de ser, por fortuna, hechos sociológicos significativos. La pretensión de hegemonía, pues, de este o aquel sistema moral ha cedido el puesto a una situación de coexistencia tolerante que, de modo similar a lo acontecido con el pluralismo religioso en épocas no lejanas, permite desactivar conflictos de valores, sin por ello imponer que la tolerancia y el

respeto exijan renuncia alguna del sujeto moral a las propias convicciones y creencias.

La historia misma ha marcado los grandes hitos de la génesis temporal del pluralismo axiológico:

1. Ruptura de la unidad ideológica de Occidente durante sus etapas de crisis. Es lo que aconteció con el tránsito de la cultura clásica a la helenística, período de diversificación del *tipo ideal* de ética clásica.
2. Quiebra de la unidad religiosa de Occidente, protagonizada por la Reforma protestante y el Humanismo, durante la tardía Edad Media y el Renacimiento y la correspondiente diferenciación de fundamentacio-nes religiosas de la ética.
3. Proliferación de ideologías a partir del siglo XVIII, al socaire del principio de libertad (Kant), con la consiguiente implantación de sistemas de valores diferenciados en las sociedades pluralistas.
4. Liquidación, en tiempos no tan lejanos, de las concepciones absolutistas o totalitarias del poder político y de sus aplicaciones ético-jurídicas, e implantación de sistemas sociales basados en la libertad.

El precedente proceso muestra que, mientras los modelos de código único de conducta y de axiología unitaria se repliegan al ámbito privado, inspirando modelos *comunitaristas* de ética, el pluralismo moral avanza como hecho sociológico, creando un peculiar espacio axiológico para la ética pública. El *positivismo* jurídico saca las consecuencias de tal hecho y, disociando ética y derecho, desarrolla, por una parte, con el principio de justicia por guía, sistemas legales adecuados a una ciudadanía multicultural y, por otra, haciendo justicia al principio de libertad, normativas tutelares de las conciencias personales. Se llega de ese modo a un doble resultado: el espacio público tiende a ser ocupado por una *ética intercultural mínima* de derechos humanos, fundamentada sobre la dignidad de la persona y los principios de justicia, igualdad y universalización de normas, mientras la *ética de convicciones o de máximos* se hace valer en el ámbito privado en donde el principio de libertad de conciencia prima sobre el principio de universalización. Tal repliegue obliga a replantear el problema del relativismo ético y su superación a dos niveles: el de la normatividad pública y el de la conciencia privada. El deber y la obligación, por tanto, no se encuentran en fase de crepúsculo, como Lipovetsky opina, sino de reorganización jerárquica de contenidos bajo presión ya del principio de justicia, que exige la aceptación pública de un conjunto de valores universalmente válidos, ya del principio de libertad, que reivindica la tutela del sistema de bienes irrenunciables para un individuo o una comunidad.

El pluralismo cultural e ideológico ha impulsado la proliferación de ensayos, ya de carácter histórico ya de contenido descriptivo sobre las principales doctrinas morales (concepciones de la ética, teorías éticas, sistemas morales, modelos de conducta, paradigmas morales, etc.), desarrolladas por la filosofía occidental, sin que, no obstante, se hayan desarrollado estrategias comparativas y criterios de valoración de las mismas. La metodología hermenéutica, en este caso, resulta muy valiosa para, en primer lugar,

establecer los *aprioris* o precomprensión que subyace a un sistema moral y, en segundo lugar, para interpretar la coherencia lógica de un discurso práctico y el sentido de todos y cada uno de sus enunciados. Pero con ser esto mucho en orden a comprender lo que Ortega denominó *punto de vista* –equivalente a lo que Weber denomina *tipo ideal* y los fenomenólogos llaman *mundo vivido*– de un hipotético participante en un diálogo, no lo es todo a la hora de contrastar las diferentes teorías morales, las cuales exigen no sólo un principio de individualización de rasgos diferenciales, tal como requieren los *tipos ideales* weberianos, interesados, según el método histórico neokantiano, por la fijación de la individualidad intransferible de los fenómenos culturales, sino también criterios para cíarificar qué supuestos subyacen a la legitimación de los sistemas de valores y normas y qué argumentos puedan hacer a unos preferibles a otros.

La interpretación hermenéutica, en tal planteamiento, aunque extremadamente valiosa para comprender e interpretar juegos de lenguaje, resulta insuficiente para valorar. Es cierto que el pluralismo axiológico del que la sociología levanta acta, caso de no darse ésta por contenta con el relativismo moral, conduce a planteamientos acerca de la validez y legitimidad de las diferentes doctrinas morales. A ello responde el incremento, ya desde tiempos de Kant, de la problemática previa a la ética, es decir, de la ética fundamental: relevancia de cuestiones de fundamentación, peculiaridad del conocimiento y lenguaje morales, metaética, métodos de la ética, lógica y argumentación morales, relativismo… A este propósito, el universalismo ético, en su afán de encontrar valores morales comunes capaces de cimentar juicios de valor universalmente aceptados por una sociedad pluralista, ha propiciado el florecimiento de las denominadas *éticas procedimentales* del diálogo (Apel) y del discurso (Habermas), entre otras. Se ha intentado, incluso, con discutibles resultados y no escasas concesiones al relativismo y al indiferentismo morales, establecer paralelismos y correspondencias entre el pluralismo de las sociedades democráticas y el pluralismo de modelos morales. El problema que entonces se agudiza es el de cómo mantener la idea de una razón moral unitaria, que sirva de base a una ética universal, con la consiguiente validez intersubjetiva de normas y valores y, paralelamente, potenciar el principio de libertad de conciencia, tanto en el pensamiento como en las creencias. Es en este contexto donde se recurre a la alternativa *ética intercultural de mínimos-ética de máximos* con la que se pretende, de un lado, reafirmar el principio de justicia, es decir, la implantación de aquel mínimo de valores, que, por pertenecer a la dignidad de todo ser humano, son universalizables y, por otro, tutelar el principio de libertad y autonomía, para que el sujeto moral pueda construir el propio mundo del deber conforme a sus convicciones y creencias.

El autor no ignora que los paralelismos y correspondencias entre el pluralismo político de las sociedades democráticas y el discutible pluralismo ético del multiculturalismo se prestan a falacias sociopolíticas, que ignoran el papel de la conciencia y de los principios de autonomía y coherencia de la misma en asuntos morales. Los tránsitos ilegítimos del *ser* al *deber*, denunciados en su día por Hume y por Moore, recobran actualidad. Abundan, y de ellas nos hacemos eco, las denuncias en contra del pluralismo axiológico, achacándole relativismo, indiferentismo, escepticismo moral, ocaso de las ideas de

obligación y deber, allanamiento de espacios para la permisividad del "todo vale"…, acusaciones que replantean la cuestión de cómo sortear tales riesgos, estableciendo una jerarquía de sistemas morales y los correspondientes criterios razonables de preferencia. Porque la decadencia sociológica de los códigos únicos de conducta, vigentes en otros tiempos o culturas, no significa carta de legitimidad para el relativismo moral ni en el ámbito público ni mucho menos en el ámbito privado. De lo que se trata es de encontrar una racionalidad práctica que eluda por igual los extremos del absolutismo fundamentalista y del relativismo sociológico. Con otras palabras: la ética comparada se encontraría con el mismo problema que en su día tuvo que solventar Kant, mediante recurso al concepto ilustrado de razón, o al que la axiología fenomenológica quiso responder, estableciendo criterios de preferencia mediante jerarquías de valores.

En orden a clarificar la cuestión, urge diferenciar dos ámbitos, en modo alguno separables o incomunicados entre sí: uno el *sociológico,* en el que el pluralismo axiológico (ético, religioso, político) es un dato incuestionable a regular por el Derecho y otro, el *personal,* donde los límites del relativismo son fijados por las propias convicciones y creencias. Mientras en el primero, los límites del relativismo vendrían impuestos por una *ética intercultural de mínimos,* a la *ética de máximos* correspondería fijar los límites del segundo. A este propósito, opinamos que son relevantes cuatro criterios extraídos:

1. De las exigencias del principio de justicia. De él se hacen eco las éticas universalistas, otorgándole prioridad y con él en la mano, descalificando al relativismo, que cuestiona el orden normativo legítimo. Con otras palabras: no todo es válido al agente que se sitúa al margen de la ley. En la esfera de lo público una ética de mínimos exige respeto para los valores básicos universalizables que los *Derechos humanos* tratan de canonizar. Con ellos se salvaguarda la dignidad de la persona frente a cualquier tipo de agresiones.
2. De las exigencias del principio de libertad y autonomía de la conciencia. Salvaguardar los derechos de la conciencia y respetar el principio de libertad forma parte del mismo principio de justicia. No todo está permitido en el ámbito privado, ni a la sociedad que pretende injerencias, ni al individuo que extrapola autarquías. Mi libertad llega hasta los límites que impone la libertad ajena. Si el respeto a la persona implica tutelar el ámbito intransferible de la conciencia, en donde se asientan las convicciones y las vivencias del sujeto moral, éstas, a su vez, implican imperativos morales que se atienen tanto a la creatividad y compromisos de sí mismo como al respeto de la libertad de los demás. Es decir: existen límites del relativismo moral impuestos por los derechos del sujeto moral y de su libertad.
3. De las exigencias del principio de tradición. A él responden las llamadas éticas *comunitaristas,* tendentes a salvaguardar el acervo de valores sedimentados a lo largo de la historia en una comunidad culturalmente homogénea. Aunque ello implique un componente relativista de puertas afuera de las múltiples tradiciones,

de puertas adentro se refuerzan e incrementan los límites del relativismo en nombre de los valores de la comunidad, valores que, en todo caso, deberían estar subordinados a los principios de justicia y libertad. Éstos actuarían como criterios de validez o invalidez de una tradición cultural.

4. De las exigencias del principio de la naturaleza. Con él se quiere dejar claro que no cualquier conducta respecto a la naturaleza es éticamente correcta y que no todo es lícito en la acción del hombre sobre ella. Los valores de la naturaleza y las consecuencias de su destrucción establecen también límites al relativismo ético. Este principio posee una relevancia especial en relación al problema ecológico y en las cuestiones derivadas de las tecnologías aplicadas al fenómeno de la vida, como la ingeniería genética o la manipulación de seres vivos.

Abundan, pues, los criterios y razones por los que un sistema moral deba de ser preferido a otro en el ámbito público. Si el relativismo ya tuvo mala prensa en las etapas culturales de códigos únicos de conducta o *monismo* moral, los recelos hacia el mismo no disminuyen en épocas de *politeísmo axiológico.* Proponer una jerarquía de *ideales-tipo* de moralidad, al estilo de la propuesta por M. Scheler para los valores, excede, sin embargo, las competencias del método comparado, que no asume tareas apologéticas, ni siquiera polémicas. Con todo, no parece impertinente traer a cuento algunos criterios, que pudieran ser utilizables al respecto. A la hora de una decisión racional de preferencia de un modelo moral podrían ser tenidos en cuenta, en perspectiva *deontológica de mínimos*, entre otros criterios, la aptitud de aquél para cumplir el principio de universalización, su capacidad de generar justicia, equidad y paz, sus virtualidades para promover la dignidad de la persona y la tutela de la libertad, su aprecio al hombre como fin en sí mismo, su respeto a los valores inmanentes a la naturaleza, su capacidad de integración de modelos unidimensionales o sectoriales, sus virtualidades para desactivar conflictos entre la ética y la civilización técnico-científica, su poder creador de armonía y osmosis entre convicciones morales y cultura, la sintonía que muestre entre imperativos y exigencias sociales, la recepción o rechazo de un sistema moral en la dinámica de la historia, la coherencia lógica y cohesión interna del mismo, su capacidad para traducir al orden legal los *Derechos humanos,* su versatilidad para expresarse en conceptos y lenguaje, etc. A ellas cabría añadir otros, más en perspectiva de una *vida buena de máximos,* que afectan sobre todo a las decisiones en el ámbito privado del sujeto moral, con proyección posible, incluso, a nivel público. Tales como el poder creador de verdad y legitimidad del testimonio con un determinado sistema de moralidad, su compromiso coherente con lo que la conciencia entiende por bueno, la capacidad de aportar felicidad al sujeto moral, sus virtualidades de generar hábitos de conducta, su blindaje para superar los envites con los que la historia revalida o invalida valores, su capacidad para contextualizar en cada circunstancia aquello que se adscribe a la expresividad del sujeto y a su enraizamiento en las tradiciones culturales de una comunidad… Con lo dicho se descarta el relativismo moral, como posición ideológica del autor, aunque se introducen matizaciones en el mismo que permitan, por una parte, tomar muy en cuenta los datos

sociológicos de las culturas pluralistas y los ordenamientos jurídicos a que dan lugar y, por otra, los imperativos morales derivados de las convicciones y creencias de un sujeto moral autónomo.

Tras las interpretaciones del fenómeno moral y las comparaciones entre las mismas, se vislumbra el hecho de la moralidad, como experiencia antropológica originaria y precategorial. Kant hizo referencia a ella en memorables líneas del *Epílogo* de la *Crítica de la razón práctica* y Moore enfatizó su irreductibilidad a conceptos ajenos al mismo, generadores de falacias. A la experiencia moral originaria remiten ideas que ven en el hombre un buscador de felicidad, recorriendo fatigosamente los caminos que comunican los dos mundos platónicos: el del *ser* y el del *deber ser.* Aquélla permite ver al hombre tensado por su tendencia hacia lo mejor posible, escenificada por Bloch en la esperanza del *todavía no,* que se anticipa en experimentos transitorios de lo *aún-no-acontecido.* Y en cada experimento necesita repetir las preguntas de si la ética no es la respuesta a la tendencia profunda del hombre hacia el bien y la justicia, de si la inquietud y desasosiego del hombre pueden quedar frustrados o de si carece de razón el preguntarse por el sentido último de las decisiones humanas y del orden vigente en el mundo, o finalmente, si la búsqueda puede quedar satisfecha sea con el permanente buscar sea con la carencia de respuesta, tal como el nihilismo propone. Las precedentes cuestiones remiten, en última instancia, a la pregunta de si el hombre puede desentenderse de un problema en el que le va su propia dignidad. La ética comparada, en este caso, proporciona pistas e indicadores que apuntan a una experiencia no reducible a concepto, norma o lenguaje. El método comparado, pues, emplaza a la razón práctica ante tareas nuevas, traídas por el proceso de diferenciación de modelos, entre las cuales no es la más irrelevante, la cuestión de la verdad y validez de los enunciados morales y su ineludible remisión a experiencias precategoriales.

Con el presente trabajo su autor quiere prestar contribución, pues, a una de las causas más nobles de la ética hodierna y a la que ésta otorga el pertinente protagonismo: *el diálogo.* Pero con él se pretende no tanto convencer dogmáticamente a interlocutor alguno, ni siquiera defender apologéticamente un determinado punto de vista, cosa que se puede hacer y con plena legitimidad, sino exponer e interpretar *puntos de vista* e *ideales tipo* de racionalidad práctica, que permitan entender y comprender el sentido del discurso moral de posibles interlocutores y la validez que reivindican sus razonamientos discusivos. Cosa a todas luces imposible de alcanzar si, menospreciando la famosa identificación socrática entre *virtud y conocimiento*, se ignoran los presupuestos o *Back Ground,* pocas veces explícitos y más frecuentemente implícitos o no tematizados, de los juicios de valor vertidos en un debate. Incluso no es ociosa la pregunta de si un interlocutor puede conocer a fondo el propio sistema moral, si ignora los profesados por otros. Las páginas que siguen, pues, pretenden solamente levantar acta de la objetividad sociocultural existente para de ese modo contribuir a un diálogo de interlocutores competentes y a decisiones personales argumentadas. Que sería tanto como decir informados, en orden a evitar monólogos de sordos o autosuficiencia engreída de sofistas. El autor arrima el hombro así, a su manera, a una ética, e incluso, a una política,

de la comprensión intersubjetiva, de la tolerancia social y del compromiso personal. Pretende, con ello, reafirmar el principio de la *unidad de la razón práctica y de la multiplicidad de sus voces y lenguajes,* que es tanto como decir reconocer el hecho moral y la pluralidad de sus interpretaciones.

Introducción: pluralismo y tipología de los sistemas morales

1. El hecho sociocultural del pluralismo

El término *pluralismo* designa un hecho sociológico que caracteriza a las sociedades modernas democráticas. Éstas constan de múltiples y diferenciados grupos culturales, políticos, religiosos e ideológicos que coexisten y frecuentemente compiten entre sí. De él se vienen ocupando filósofos, teólogos, sociólogos y politólogos, en cuanto que afecta a contextos fundamentales de la vida humana. El *pluralismo* responde a la existencia de múltiples puntos de vista en el enjuiciamiento y justificación de las conductas de los hombres. El hombre adquiere diferenciadas experiencias del mundo a partir de las cuales desarrolla concepciones diferentes de sí mismo y de su obrar. Aquellas experiencias no parecen deducibles de un principio unitario que las englobe. M. Weber acuñó una expresión pregnante para significar tal hecho cultural: *politeísmo axiológico.* Éste se sustenta sobre otro hecho sociológico de incalculables consecuencias: *el multiculturalismo.* La movilidad social, las migraciones en curso y los intercambios de una humanidad, devenida *aldea global* están generando la coexistencia de múltiples tradiciones culturales y religiosas, en cuyo seno se conservan o proliferan diferentes sistemas de valores y, entre ellos, diferenciados modelos morales. Las sociedades pluralistas se contraponen a las sociedades de carácter monista, totalitarias en política y proclives a un único código de conducta. El monismo no carece de extremismos: fundamentalismo religioso, totalitarismo político, dogmatismo ideológico…, tampoco el pluralismo está falto de relativismo, indiferentismo, anarquismo…

En la encrucijada ideológica del siglo XVIII, cuando los *Ilustrados* construían aquellos conceptos y palabras que la realidad sociocultural de su época exigía, nace el término *pluralismo.* La diversificación de confesiones y de tradiciones dentro del mismo cristianismo, la secuencia de sistemas filosóficos a lo largo de la historia, la progresiva implantación de formas diferentes de entender la política y el Estado exigían su concepto y su palabra. C. Wolff y M. Kant utilizan el término contraponiéndolo al egoísmo. Pero con mucha anterioridad a ambos, ya Nicolás de Cusa, a finales del Medievo, levantaba acta y reflexionaba agudamente sobre los *opuestos* y la diversificación existente de religiones y de interpretaciones del cristianismo. Al advenimiento del pluralismo en su etapa religiosa, siglos XV-XVII, sigue un pluralismo ideológico y político, siglos XVIII-XIX, que adquiere carta de ciudadanía durante nuestro siglo. Diríase que la génesis

histórica del *pluralismo* corre pareja a los avatares a que la historia sometió a la metafísica, a la religión y al Estado. A medida que pierden poder de cohesión las instancias que sociológicamente aparecían como avales de la unidad del saber, del creer o del obrar, se implantan tendencias descentralizantes que acaban adquiriendo carta de legitimidad social.

Extrapolando el precedente esquema a la ética, es posible hablar de varios contextos o fases en la implantación sociológica del *pluralismo ético:*

a) Contextos de tendencia *monista,* tales como las filosofías de impronta unitaria de Platón o Aristóteles, basadas sobre el *apriori* metafísico del ser.
b) Contextos de código único de conducta sobre base religiosa, tal como aconteció en la gran Escolástica medieval y en las tradiciones religiosas.
c) Contextos de código unitario sobre soporte jurídico, tendencia que caracterizó a los absolutismos y totalitarismos políticos.

En correspondencia con aquellas fases cabría periodizar el advenimiento del pluralismo en tres episodios: uno coincidiría con la diversificación de ideologías y creencias religiosas en Occidente; otro con la proliferación de saberes a cargo del positivismo filosófico –con la consiguiente quiebra de la unidad de la razón–, y un tercero, de carácter político, correspondiente a la desaparición de los Estados absolutistas y totalitarios a cargo del liberalismo político. Ninguno de estos fenómenos es ajeno al desarrollo del pluralismo moral. La tolerancia religiosa abre el camino al pluralismo de creencias y la libertad política evacúa las concepciones absolutistas y totalitarias del poder. Ambos, a su vez, allanan el terreno al *politeísmo axiológico.*

La implantación del pluralismo corre a la par del protagonismo, que durante la modernidad asume la subjetividad, autónoma y libre, del individuo. El sujeto libre construye diferentes concepciones del mundo, que pronto se traducen en pluralismo *religioso*, *político y ético*. El pluralismo religioso, existente aunque en forma a menudo conflictiva en el Medievo, termina siendo aceptado en el Occidente cristiano después de crueles guerras de religión. La Inquisición es substituida, en este caso, por un régimen de tolerancia y de libertad. El pluralismo político, por su parte, necesita dos centurias para adquirir carta de legitimidad en los países de Occidente, después de no menos cruentas guerras contra concepciones absolutistas, totalitarias y fascistas del Estado. El pluralismo ético, por su parte, aun habiendo sido un hecho sociológico desde la época de los sofistas, persiste como tema de debate, dadas las implicaciones del mismo en las relaciones interculturales. Sobre éste ya Kant hizo notar pertinentemente, al establecer los fundamentos de un código universal de normas, que si bien todos tenemos inclinación hacia la felicidad o vida buena, tal inclinación al vivir feliz no puede ser el soporte de una ética universal, dado que existen escasas coincidencias entre los hombres a la hora de concretar aquello en lo que cada uno hace consistir la felicidad. De ahí la diversificación de proyectos morales a partir de las diferentes concepciones del bien y las dificultades de conciliación entre las diferentes y a veces antagónicas formas de vida.

Además del pluralismo religioso, sobre el que cabrían decir muchas cosas en relación al pluralismo ético, el caldo inmediato de cultivo de éste lo aportan los pluralismos político e ideológico. Fueron, entre otros, H. J. Laski y L. Duguit, en Inglaterra y Francia respectivamente, quienes durante el primer tercio del siglo XX sistematizan la teoría pluralista de la sociedad y del Estado, en pugna contra las concepciones absolutistas y centralistas del mismo. El debate se prolongó durantes décadas y con participantes numerosos y cualificados. Se trataba, por una parte, de legitimar la autonomía y libertad de pensamiento y acción de grupos sociales (sindicatos, partidos, asociaciones) –los llamados por Montesquieu poderes intermedios– frente a instancias absorbentes y totalitarias. Estaban en juego los intereses y derechos de los individuos y de los colectivos que los representaban y aparecían enfrentados el principio de la *unidad del todo* con el de la *pluralidad de las partes*. El problema afectaba de lleno a la estructura democrática de la sociedad y a la legitimación de derechos y libertades de las personas, al ser contrapuestos el monismo del Estado totalitario y el pluralismo de la sociedad democrática. A decir verdad, la soberanía y autoridad del Estado no estaba en cuestión, pero sí los límites de la misma y su descentralización. Las teorías pluralistas y sus excesos fueron sometidas a una dura prueba durante la década de los treinta a manos de los fascismos triunfantes. En Alemania K. Schmitt allana el camino al totalitarismo nacionalsocialista, al enfrentarse frontalmente con Laski y abogar apasionadamente por un Estado fuerte y autoritario, como instrumento para erradicar procesos de desintegración política. Los riesgos de desfondamiento del Estado durante la república de Weimar estimularon una apologética del autoritarismo estatal que facilitó el ascenso del totalitarismo nazi. La catástrofe de la Segunda Guerra Mundial mostró hasta qué punto el problema no se circunscribía a los angostos mundos de los teóricos. Los avatares políticos de la posguerra confirmaron, a través de los totalitarismos de los regímenes comunistas, que la querencia monista en política no había sido erradicada con la caída de los fascismos. Durante décadas y hasta finales del siglo XX, regímenes democráticos pluralistas y sistemas totalitarios marxistas aparecen como alternativas políticas enfrentadas. El desmoronamiento de los segundos a comienzos de los noventa abrió el camino a la expansión de las democracias pluralistas. La tensión, no obstante, entre mística de la totalidad política, guardiana del principio de unidad, y realismo pluralista, como tutela de la democracia, persiste en numerosos espacios del mundo actual, enfrentándose no ya el Estado y los colectivos intermedios, sino recientes formas de oligarquías de poder –en economía y en información– que aspiran a imponerse sobre los intereses y creatividad de los individuos. La liquidación de los totalitarismos marxistas, por una parte, y los desarrollos de la civilización tecnológica, por otra, dejan abiertas las puertas para ulteriores episodios en la confrontación entre los principios de unidad y de pluralidad.

El pluralismo filosófico y científico también ha existido desde siempre. Basta echar una ojeada a la historia de la filosofía y de la ciencia. Pero también persistió siempre, como Kant o Hegel lo testimonian, la nostalgia de la unidad de la razón y del sistema. La defensa del pluralismo filosófico y científico se vincula en nuestros días a pensadores

adscritos a la tradición liberal, tales como P. Feyerabend o H. Albert. Ya el falibilismo metodológico popperiano dejó maltrecho al dogmatismo de la ciencia, reivindicando desde posiciones neopositivistas un pluralismo teórico en el que, descartada toda metafísica o remedo de la misma, se substraía el suelo a cualquier monismo epistemológico. A semejanza de lo que acontece con el pluralismo político, la diversidad de posiciones filosóficas permite que opciones diferentes impulsen el progreso del conocimiento mediante la emulación y el contraste. Al pluralismo de saberes y métodos se asigna la tarea de inmunizar la ciencia de las patologías del dogmatismo. De ahí que las alternativas teóricas no deban ser abolidas, sino mas bien promovidas para que su competitividad acelere el progreso y dinamice el saber.

De atenernos a la historia, *pluralismo ético* existió tanto en las sociedades primitivas como en el mundo clásico. El relativismo sofista o las diferentes versiones del bien y de la felicidad enumeradas por Aristóteles así lo atestiguan. La tendencia, sin embargo, hacia una única racionalidad, propugnada ya por la tradición metafísica ya por la religión, legitimó la implantación de sistemas de valores y códigos unitarios de conducta. Tal tendencia, perceptible en los idealismos platonizantes, adquiere rasgos acentuados en la Escolástica y en el agustinismo medieval. El código único de conducta, fundamentado sobre principios metafísicos y creencias religiosas, se convierte en hegemónico, contando siempre, no obstante, con heterodoxias morales de carácter marginal. Las pretensiones de universalidad de la ética se vincularon, en ese caso, a la interpretación hegemónica del mundo y de la existencia humana. Los ideales de racionalidad práctica única y universal son sometidos a crisis, sin embargo, desde los inicios de la modernidad, primero a causa de la diversificación del cristianismo y posteriormente por el declive de la metafísica. A ello contribuye el protagonismo del sujeto individual moderno y su reivindicación de libertad y autonomía. La implantación sociológica del pluralismo ético acontece, en todo caso, con posterioridad a la aceptación del pluralismo religioso y político. Weber, aunque levantó acta del hecho sociológico del *politeísmo axiológico*, distinguió entre *éticas de la intención*, fundamentadas sobre convicciones subjetivas, y *éticas de la responsabilidad,* más acordes con la objetividad, para acotar los límites del pluralismo. Las *éticas de convicciones*, cercanas a lo que hoy se denomina *ética de máximos*, responderían a creencias religiosas e ideologías con nostalgia de absoluto. Las *éticas de la responsabilidad*, por el contrario, se atendrían a las exigencias de los datos sociológicos y a las consecuencias que la acción humana provoca.

El pluralismo, en cualquier caso, se hace acreedor de aprecio y respeto por los valores culturales, políticos y morales que le avalan. A él se asocian la autonomía del individuo, la libertad de la persona, la democracia política, la expresividad del sujeto, la tolerancia ideológica, la quiebra de los monopolios de poder y dinero, el blindaje contra concentraciones de poder totalitario y sus secuelas de corrupción… En la cultura y en la política canaliza la participación de los colectivos sociales en los procesos de creación y decisión. Contribuye, también, a la formación de una opinión publica capaz de ejercer la crítica y fundamentar una democracia activa. Las instancias de carácter monista, por el contrario, se enfrentan a la orientación que marca la historia, la sociología y la política.

Se ha dicho que el monismo se alimenta de nostalgia de unidad y el pluralismo de experiencia de libertad. En religión el monismo corre riesgos de fundamentalismo intolerante y en política tiende a legitimar al Estado totalitario y sus querencias a destruir los colectivos intermedios: partidos, sindicatos, asociaciones, desde un concepto centralista y dirigista del poder.

Es de reconocer que el *politeísmo axiológico* atribuido por Weber a las sociedades contemporáneas conlleva un inevitable componente subjetivista y relativista. El viejo dicho de Protágoras, "el hombre, medida de todas las cosas", recobra todo su vigor. La multiplicidad de puntos de vista, en este caso, implica tendencias desintegradoras que obstaculizan la universalidad y un *mínimum* de unidad consensuada entre los hombres en lo que concierne a los soportes básicos del mundo moral. La coexistencia de concepciones diferentes de la vida, tiende a generar conflictos culturales y morales. El problema, en ese caso, se centra en cómo consensuar un *mínimo* común que permita la coexistencia pacífica de diferentes sistemas de valores, sin que ese mínimo común obstaculice la expresividad del sujeto autónomo y la creatividad moral de las diferentes tradiciones. Porque si la ética carece de universalidad, ¿cómo es posible tender puentes entre diferentes culturas? ¿Es solamente la conciencia individual quien prescribe los criterios de decisión moral? ¿Existen criterios extrasubjetivos que permitan superar el subjetivismo relativista? ¿Qué procedimientos permiten la conciliación entre el principio de libertad, garante de la conciencia autónoma, y el principio de justicia, exigencia de la universalidad moral? El reconocimiento de un hecho sociocultural no erradica, pues, la nostalgia de un sistema unitario de racionalidad práctica. Kant, Marx o Hegel así lo atestiguan en sus correspondientes dialécticas de la razón en la historia.

Para precisar el alcance de los términos que venimos utilizando es necesario diferenciar el *pluralismo moral* tanto del monismo y de los códigos únicos de conducta como del relativismo y de los subjetivismos éticos. Frente a los primeros se reivindican los valores de la libertad y del respeto a las convicciones ajenas en nombre de la dignidad de la persona humana y de la modernidad. Frente a los segundos se reafirman los principios de la universalidad y de la justicia, en nombre de la igualdad y solidaridad entre los hombres. A este propósito, y como conato de solución a las tensiones de nuestra época, se recurre a la alternativa *ética intercultural de mínimos,* basada en el principio de justicia, y *ética de máximos*, sustentada sobre el principio de libertad. A la primera se adscriben un *mínimum* de valores y derechos, tales la paz, la solidaridad, la igualdad, el respeto a la libertad y autonomía de la persona y todo aquello que la dignifica y ennoblece. Los *Derechos humanos* son la expresión jurídica de la misma. Sobre algunos de aquellos valores universalizables, tales como la libertad y dignidad de la persona, se habilitan espacios para la promoción y desarrollo de una ética individual de máximos, consecuente con las creencias y convicciones personales. La precedente alternativa concilia el universalismo ético básico con los proyectos morales, que los individuos pueden construir a partir de sus particulares conceptos de felicidad y vida buena. No fue otra la estrategia con que las religiones superaron sus conflictos mediante el reconocimiento de un *credo común* o la que los gobernantes utilizaron para redactar las

constituciones políticas, que habilitaran espacio para la coexistencia y concurrencia de los partidos políticos. De ahí la búsqueda en las sociedades plurales de un mínimo de valores compartidos, que concilie los mínimos que exige la justicia con los máximos que reivindica la libertad. Las éticas procedimentales a este propósito se proponen consensuar aquel mínimo imprescindible que concilie la equidad moral con el respeto a la expresividad de los individuos.

El hecho sociológico del *pluralismo ético* sitúa a la filosofía práctica hodierna ante situaciones y tareas específicas. Enumero algunas:

1. El contexto de la reflexión moral da por supuesto el respeto hacia las convicciones ajenas, la tolerancia mutua y la libertad. Se excluyen, por el contrario, el dogmatismo ideológico y el totalitarismo sociopolítico, como actitudes inconciliables con el pluralismo.
2. El problema fundamental del *pluralismo axiológico* emplaza a la razón práctica a repensar la unidad y universalidad de la ética –con la consiguiente validez intersubjetiva de normas y valores– y a la vez a defender la pluralidad de concepciones personales de la vida buena.
3. Son de reconocer coincidencias y también diferencias entre el multi-culturalismo de las sociedades democráticas y el pluralismo ético. Tal reconocimiento evitará, por una parte, códigos de conducta y sistemas de valores obsoletos y, por otra, falacias sociológicas camufladas.
4. La coexistencia de sistemas culturales y la inevitable colisión de valores urge a la reflexión a poner en práctica métodos y procedimientos, tales como el diálogo o el razonamiento discursivo, que a partir del hecho de la pluralidad permitan recuperar espacios de unidad en el consenso.
5. El dilema *unidad-pluralidad* otorga relevancia a la alternativa *ética intercultural de mínimos*, correspondiente a los principios de universalidad y de justicia y *ética de máximos*, garante de los principios de autonomía del sujeto y de vida buena.
6. De lo dicho se sigue un cambio de planteamientos en la ética: las éticas *procedimentales*, tendentes a solucionar conflictos y a generar consenso generalizado, adquieren protagonismo y a la vez se produce una formalización deontológica de la ética por exigencias de la universalización de normas y valores.
7. Como consecuencia, se desvirtúan segmentos de motivación y obligación, que tuvieron vigencia en los modelos morales de código único.
8. De ahí deriva la urgencia de una reordenación de la jerarquía de valores en orden a recuperar espacios de unidad en derredor del principio de justicia y espacios de libertad en torno al principio de la vida que cada sujeto moral tiene por *buena.*

2. Tipología de los sistemas y teorías morales

El hecho del *pluralismo* social y cultural ha dado lugar al uso frecuente del método comparado en sociología, en antropología, en derecho constitucional, en historia de las religiones, en literatura, en lingüística… La ética no parece escapar a tal destino, habida cuenta de que el estudio comparado de las doctrinas morales permite verificar las estructuras constantes de las teorías éticas así como descubrir la racionalidad interna de cada una de ellas. Los fenómenos morales aparecen, en este caso en su individualidad histórico-cultural, con sus rasgos diferenciales respecto a otros de su mismo género. A este propósito, es de tomar muy en consideración la contribución de M. Weber a las ciencias sociales comparadas. La herramienta heurística y hermenéutica utilizada a tales propósitos es la categoría de *tipo ideal*, concepto cercano a los de *modelo* o *paradigma*, utilizados en teoría de la ciencia. Con aquél se hace posible explicar e interpretar las acciones humanas según nexos de causalidad y sentido. La racionalidad de cada acción se percibe dentro de un contexto global de significación. El mismo Weber dio a su célebre alternativa *Ética de la convicción-ética de la responsabilidad* el significado y alcance de sendos *tipos ideales* de conducta. A pesar de que el concepto weberiano de *tipo ideal* esté construido en vistas a las ciencias histórico-sociales, su uso se muestra extremadamente útil en las sociedades axiológicamente pluralistas, puesto que facilita el diálogo entre interlocutores adscritos a diferentes sistemas morales, al mostrar de antemano los respectivos puntos de vista y la correspondiente lógica de cada discurso. La ética dispone con ello de un instrumento eficaz a la hora de comprender y solucionar conflictos de valores.

El *tipo ideal* es una categoría epistemológica con la que interpretamos un fenómeno histórico-social en sus peculiaridades individuales, refiriéndolo a un valor cultural (clasicismo), religioso (Dios), ético (justicia), etc. La obtención de la misma se realiza: *a)* subrayando aquellos rasgos diferenciales del fenómeno analizado (hecho diferencial); *b)* confiriendo al concepto valencia universalizante respecto a los fenómenos de un mismo campo axiológico. Con este procedimiento se dispone de un instrumento heurístico para investigar eventos histórico-culturales afines y organizados en sistema científico. El *tipo ideal* no expresa el ser metafísico, esencia o entidad de las cosas; tampoco el hecho físico del que se ocupan las ciencias naturales ni en sentido estricto valores que impliquen *deber-ser* o normatividad. Las ciencias sociales lo utilizan más bien como herramienta conceptual que sirve para investigar, clasificar e interpretar la variopinta fenomenología de la realidad social. Al versar la sociología sobre el sentido que el actor pone en sus acciones, el *tipo ideal* proporciona encuadre conceptual para una ciencia objetiva sobre nexos de sentido subjetivo. Su función epistemológica en la hermenéutica sociocultural weberiana presenta, pues, afinidades con las categorías kantianas cuando éstas posibilitan *juicios sintéticos apriori*. Sus contenidos remiten a datos empíricos y su forma a conceptos elaborados por la razón. Posee, en todo caso, aquellos requisitos generalizantes que posibilitan enunciados válidos universales referentes a hechos empíricos. En este sentido, el *tipo ideal* permite la construcción de un saber universal

sobre fenómenos socioculturales. Al ser una categoría unlversalizante en su propio ámbito permite ir más allá de una metodología empírico-positivista en la investigación de fenómenos culturales, al posibilitar que los hechos sean subsumidos en un concepto de la razón. V.g. las diferentes formas históricas de ética utilitaria bajo la categoría general del *Utilitarismo*. Por otra parte, posee una estructura ideal de modo que la realidad empírica muestre su verdad y coherencia lógica en relación al *valor* que el *tipo ideal* representa.

El concepto de *tipo ideal* se obtiene mediante un proceso de generalización, similar al practicado por la abstracción aristotélica en la obtención de ideas universales, en el que se resalta un punto de vista común a diferentes fenómenos singulares con la intención de configurar un cuadro conceptual unitario. Los *tipos ideales* pueden construirse desde diferent es puntos de vista o *aprioris* a tenor de los intereses del científico o de los contenidos materiales a investigar. A partir de datos histórico-culturales se obtiene un ideal, semejante a las categorías kantianas de la razón, apto para subsumir conjuntos de fenómenos homogéneos. Ello requiere un proceso de abstracción respecto a hechos concretos y la existencia de elementos convergentes en los mismos, que son enfatizados en orden a obtener un encuadre doctrinal adecuado. Se parte de la realidad sociocultural tal como la sociología la describe y se llega a conceptos aptos para vertebrar la predicación de enunciados científicos generales. La vida humana genera una variopinta pluralidad de acciones, relaciones y ámbitos de significación, las más de las veces experimentados como vivencias inmediatas y cotidianas. Esta es la base empírica a cuya medida ha de ser cortado el *tipo ideal* con el fin de obtener una explicación científica. Para expresar lo que es común a determinadas conductas, se opta por un valor, expresado en un concepto. Tal concepto es sometido a un proceso idealizador hasta convertirlo en paradigma o modelo de acción. Surge por ese camino un universal lógico predicable, si bien de múltiples maneras, de aquellos fenómenos históricos, que, por sus características, son incluibles en un mismo género de eventos. La variedad sociocultural queda de ese modo subsumida bajo un concepto, extraído de esa realidad variopinta, y que, posteriormente reelaborado por el investigador, se proyecta sobre ella para convertirla en materia susceptible de conocimiento científico. Es cabalmente lo que las ciencias histórico-culturales hacen cuando construyen saber sobre modelos axiológicos de acción social, de creencias religiosas o de organizaciones políticas.

La teoría de la ciencia weberiana (*Wissenschaftslehre,* 190 ss, 203, 438) asigna al *tipo ideal* las siguientes funciones:

1. Aportar medios expresivos unívocos para expresar la realidad sociocultural, aunque no de modo directo.
2. Servir de orientación en la construcción de hipótesis de investigación e interpretación.
3. Actuar de referente para medir la cercanía o lejanía de los fenómenos concretos respecto al valor ideal que encarnan, permitiendo la clasificación y jerarquización de los mismos.
4. Cumplir una función lógica, al tratarse de un constructo de la mente con

fundamento en la realidad histórico-social.
5. Servir de instrumento heurístico o estrategia que orienta a la razón en su investigación sociocultural.
6. Estereotipar la realidad empírica en un concepto regulador de carácter utópico e ideal.
7. Sin ser una idea que fije la realidad histórica en su esencia, al estilo del idealismo platónico, la respeta en su evolución y transformación.
8. En su uso sociológico carece de carácter ético-normativo, reduciéndose a instrumento lógico y metodológico.
9. En su uso hermenéutico sirve de encuadre u horizonte interpretativo de los hechos, descubriendo el sentido de los mismos en un contexto unitario de significación.

De todo ello se sigue que la tipología ideal no implica una reintroducción subrepticia de la metafísica en la comprensión de los fenómenos socioculturales ni tampoco de la filosofía de la historia. El *tipo ideal* posee un alcance meramente epistemológico, destinado a organizar fenómenos homogéneos, contrastando conceptos y enunciando nuevas formas explicativas de los mismos.

A pesar de su origen empírico, el *tipo ideal* permite una solución trascendental al problema del conocimiento. Aun siendo extraído de la realidad histórico-cultural, el *tipo ideal* no se encuentra nunca en estado puro en la misma. Es un concepto de razón con fundamento empírico, pero no reducible a la empiría. Entre tipo ideal y fenómenos culturales a él asociados se mantiene la distancia que media entre las ideas y los hechos. En su función epistemológica el tipo ideal aporta un encuadre interpretativo en el que es posible construir la configuración de un fenómeno sociocultural en su *individualidad* histórica mediante la unificación selectiva de las peculiaridades que lo singularizan respecto a otros eventos del mismo género. El encuadre obtenido con tal proceder configura una unidad particular lógica en la cual son subsumibles aquellos eventos que comparten en mayor o menor medida el valor expresado por el *tipo ideal.* Se posibilita, de ese modo, la construcción de un saber comparado sobre fenómenos histórico-culturales, ya acentuando la identidad peculiar de cada uno de ellos, ya enfatizando los rasgos diferenciales, ya descubriendo sus estructuras coincidentes o divergentes.

Al aplicar el *tipo ideal* como instrumento específico del conocimiento del mundo axiológico, se acotan diferentes ámbitos de realidad, susceptibles de ser explicados e interpretados a partir del tipo de racionalidad que de un valor deriva. El *tipo ideal* tiene en común con las hipótesis científicas el servir de referente para asignar causas o motivaciones a determinados efectos. Tal función explicativa, sin embargo, no agota el alcance epistemológico de aquél, ni expresa su función prioritaria, consistente en servir de soporte a un saber comprensivo sobre el sentido de las acciones humanas en un nexo de significatividad. Para clarificar este punto se precisa distinguir dos niveles en el funcionamiento del conocer humano: el nivel objetivo de los hechos y el nivel subjetivo de los valores. En ambos encajan como alternativas los binomios naturalezahistoria,

ciencia-cultura, hechos-valores, causalidad-sentido. Las ciencias de la naturaleza se construyen asignando causas a determinados efectos y enunciando leyes generales al respecto. Este proceder es también utilizable en las ciencias de la cultura. En ambos casos se puede obtener saber nomológico generalizante. En ambos, también, la verificación empírica actúa como criterio legitimador de los enunciados. Pero el *tipo ideal* permite transgredir el ámbito de la ciencia natural al incorporar al análisis científico también fenómenos culturales, denominados valores y que son producto de la creatividad libre del hombre a lo largo del acontecer histórico de la humanidad. En este caso, el análisis causal-explicativo resta alicorto y se precisa remontar a un nuevo campo epistemológico, generado por el valor a explorar, el cual genera un nuevo sistema de enunciados sobre las relaciones de los hechos con el valor ideal, dando origen a un tipo de conocimiento, cuya verdad se dilucida en el ámbito de significación y sentido acotado por el *tipo ideal* La instancia subjetiva selectora de valores desplaza, en este caso, a la objetividad bruta de los hechos y la función hermenéutico-interpretativa trasciende a la causal-explicativa. Con tal procedimiento el modelo moderno de ciencia adquiere rango de saber causal-interpretativo sobre el sentido de las acciones sociales en relación a valores. El campo epistemológico, sin embargo, es aportado por un sujeto selector de valores y dador de sentido, posibilitando un tipo de racionalidad y de lógica construidos no con meros juicios descriptivos de hechos (ciencia), ni con juicios de valor (ética), sino con enunciados referentes a relaciones de valor (sociología histórico-cultural). Al sustituir, en este caso, la lógica de los fenómenos naturales por la lógica del sentido subjetivo, el científico actúa de modo parecido a como funciona la matemática. Ésta construye un nexo coherente de sentido para un conjunto de objetos ideales, nexo que, independiente el mismo de la experiencia, proporciona, no obstante, un horizonte de inteligibilidad para la experiencia. Ello es posible con la herramienta del *tipo ideal* que se convierte en la categoría específica de las ciencias socioculturales por oposición a los conceptos cuantificantes de las ciencias naturales. Con aquél se instaura un ámbito de racionalidad propio y autónomo, fundamentado sobre la unidad de sentido que le otorga un valor. La racionalidad por éste generada:

a) Es diferente del campo epistemológico científico-natural, ya que no versa sobre hechos físicos (ciencia), sino sobre valores.

b) Tampoco se identifica con el ámbito epistemológico de la ética, ya que concierne no a la argumentación racional que precede y legitima la elección de un valor (ética), sino a la relación que existe entre unos hechos y un valor (sociología explicativo-comprensiva).

El resultado, como bien muestra el excelente ensayo de D. Henrich, *Die Einheit der Wissenschaftstheorie M. Webers* (p. 99 ss.), es, a la vez, sorprendente y fecundo. El investigador tiene ante sí un nexo coherente de sentido y significado, propio de la lógica de las ciencias histórico-culturales, el cual, no obstante su planteamiento axiológico, permite un discurso rigurosamente científico, es decir, exphcativo-interpretativo. La

realidad sociocultural en la que el hombre se encuentra, heterogénea y cambiante, experimentada a través de vivencias irreflejas e hipotecada a la irracionalidad derivada de las decisiones de un sujeto libre *es puesta en razón y orden* mediante la fijación del sentido y significado a las acciones humanas. El *tipo ideal* anda siempre por medio en calidad de referente de los sentidos e intencionalidades de las acciones de los hombres. Es decir: *el tipo ideal desnuda al sujeto humano, reduciendo a hecho explicable sus interioridades e intimidades.* Lo que aparecía celado en vivencia social irrefleja se rinde al análisis científico, explicitando intenciones, sentido y significado. El mundo sociocultural se constituye de ese modo en *estado de ciencia.* Los *tipos ideales* proporcionan hipótesis o encuadres heurísticos de acciones con el sentido conferido a las mismas por el sujeto. Tal sentido y significatividad es el factor ausente de los fenómenos, que estudian las ciencias de la naturaleza, no contempladas como acciones ejecutadas por el hombre que, en cuanto persona y ser racional, actúa ya conforme a fines o ya de acuerdo a valores, confiriendo un sentido a su conducta. Ésta implica racionalidad que es posible explicar y comprender a partir del valor expresado en el *tipo ideal.*

Los tipos ideales, pues, instauran en cada ámbito axiológico un tipo de racionalidad que no coincide ni con la razón científico-natural ni con la razón moral. Esa racionalidad recibe el nombre de racionalidad *conforme a valores.* Es una racionalidad que no se sitúa ni en el discurso científico que explica fenómenos físicos, ni en el discurso moral que fundamenta decisiones éticas. Se sitúa en la relación hechos-ideas, existente entre un valor, representado por un *tipo ideal* y las acciones sociales, que lo toman por referente. Se trata de una racionalidad conceptual, *en la que unos determinados actos son considerados adecuados en relación a un apriori preestablecido.* El modelo de acción, que el *tipo ideal* preside, permite detectar qué elementos de otro tipo de racionalidad se interfieren en una conducta, *restándole* coherencia, destruyéndola o perturbando su lógica. El resultado coincide con lo que Weber pretendió: una ciencia social, distante por igual del fisicalismo comtiano y del idealismo neokantiano, capaz de interpretar mediante procedimiento explicativo-interpretativo el sentido de las acciones socioculturales. La racionalidad de las mismas viene dada por la adecuación entre las acciones y los valores dentro de un determinado campo axiológico, generado por el *tipo ideal.* El objeto específico del análisis, en este caso, es la relación entre una acción y el *tipo ideal* al que está referida *(Wertbeziehung).* La comprensión hermenéutica consiste, pues, en fijar el sentido de una acción en relación a un valor ideal.

Existe, pues, pluralidad de razones y discursos en correspondencia a la pluralidad de valores que los hombres prefieren y a los *tipos ideales* que los expresan. Es el famoso *politeísmo axiológico* del que Weber habla. El científico acota a partir de cada valor un ámbito de investigación sin necesidad de absolutizar el valor en cuestión. Le otorga solamente alcance epistemológico, es decir, heurístico y hermenéutico, en orden a explicar e interpretar la polivalente realidad social. Tal posición implica, sociológicamente hablando, tanto un pluralismo metodológico como un pluralismo axiológico. El ideal moderno de ciencia encuentra posibilidades de realización a través de los nexos causal-explicativos, completados por los hermenéutico-interpretativos. Los *tipos ideales* se

comportan a la manera de categorías epistemológicas kantianas, que posibilitan la explicación y comprensión científica del mundo fenoménico de las acciones sociales. La racionalidad axiológica instaurada, sin embargo, no se identifica con la razón práctica, la cual argumenta a favor o en contra de un determinado fin o valor absoluto para fundamentar una elección éticamente fundada y que, por ello, sería una racionalidad moral. La razón se limita a establecer la adecuación o inadecuación de las conductas en el espacio generado por un valor, sobre el que previamente una decisión ha tomado partido. Se trata, por tanto, de la coherencia interna de un espacio axiológico y no de la racionalidad moral del valor que lo genera. Por eso las ciencias sociales se construyen con enunciados sobre *relaciones de valor,* conforme al principio de la *neutralidad axiológica* y no *con juicios de valor* morales.

3. Modelos morales, mundos de vida y juegos de lenguaje

Desde su peculiar punto de vista, el último Wittgenstein ha canonizado el hecho del *pluralismo* cultural mediante su conocida doctrina sobre *los juegos de lenguaje.* Llamativa a este respecto es la ruptura que el autor consuma consigo mismo, desautorizando las doctrinas monistas del *Tractatus.* El abandono de la tesis central del mismo, a saber, que existe una correlación *necesaria* entre el mundo de los hechos y el mundo de los enunciados lingüísticos, abrió una ancha grieta en el concepto unitario de racionalidad, profesado por la dogmática neopositivista, fisura por donde se coló un grueso componente liberal en la concepción del lenguaje, componente que hacía justicia, en este caso, a la pluralidad del saber y de los métodos con los que la ciencia construye sus interpretaciones sobre los diferentes mundos. A decir verdad, Wittgenstein se aproximaba con tal viraje a las posiciones defendidas desde tiempo atrás por la hermenéutica. Porque al establecer una relación contingente entre hechos y lenguaje, la puerta a la pluralidad de universos lingüísticos quedaba abierta y sólo faltaba que la decisión libre de cada cual la transitara optando por el tipo de racionalidad que cada cual prefiriera. Los juegos de lenguaje levantaban acta de que los hombres al hablar se comportaban de ese modo. Que entre los diferentes juegos lingüísticos existieran afinidades de parentela o intereses tendentes a colisionar corroboraba lo dicho por Weber en su teoría de los *tipos ideales y* sus correspondientes ámbitos epistemológicos. El uso y función de las palabras está determinado por el juego lingüístico al que se adscriben, de modo que los enunciados no se agoten ya en su mera función descriptiva, sino que su significado y sentido se vincula a la decisión de quien habla a favor de un *apriori* axiológico.

La doctrina weberiana de los *tipos ideales*, contrastada con la concepción witgensteiniana de lo*s juegos de lenguaje*, permite comprobar que ambos autores, Weber en el campo de la sociología, Wittegenstein en el del leguaje, afirman tesis muy semejantes. El *pluralismo* lingüístico y social tiene su origen en las preferencias humanas por valores. Estas determinan el sentido de un discurso que tiene por referente a un *tipo ideal.* El significado de los términos y enunciados viene dado por el juego lingüístico al que pertenecen. La fenomenología llamará a este hecho *mundo de la vida social y* la hermenéutica *horizonte de sentido.* El discurso, en este caso, muestra el tipo de racionalidad existente entre las acciones lingüísticas y el referente axiológico preferido. Es lo que Weber denomina *relaciones con un valor.* El juego de lenguaje refleja la peculiar lógica práctica y el peculiar tipo de verdad que reivindica el valor expresado en el *tipo ideal.* La interpretación de las acciones y decisiones se efectúa a partir de la racionalidad inmanente a un *tipo ideal* de conducta, sea social, sea lingüística. La consecuencia es obvia: el sentido de los actos de habla y de las acciones sociales depende de la relación existente entre los mismos y los referentes axiológicos a los que se orientan. También la implicación es obvia: la sociedad adolece inevitablemente de pluralismo axiológico y de *decisionismo* subjetivo de matriz liberal. La racionalidad objetiva y la verdad se trasvasan al ámbito interno de los *tipos ideales* y juegos lingüísticos correspondientes,

entregando a otro tipo de saberes, tales como la metafísica, la religión o la ética, las competencias para fundamentar racionalmente las decisiones sobre valores absolutos, fines últimos o bienes supremos. A la ciencia sociocultural sobre las conductas humanas solamente corresponde enunciar mediante juicios explicativos-comprensivos los nexos existentes entre unos hechos y un valor e interpretar qué relaciones de valor existen entre aquéllos y el *tipo ideal* que los orienta.

La fenomenología, por boca de Husserl, ha establecido que, previa a la diversificación de mundos en los que cada conciencia encuentra el sentido intencional de las propias vivencias, existe un mundo primordial, el *mundo de la vida (Lebenswelt),* dado en la experiencia precategorial y precientífica, que sirve de suelo fundante y horizonte universal de interpretación para los mundos particulares que cada persona vive. La regresión a este mundo primordial –reutilizado ingeniosamente por J. Habermas en su teoría sociológica– parecería indicar que, más allá del pluralismo sociocultural y de los juegos lingüísticos, existe un referente más universal y básico para las experiencias originarias de la vida. Con ser esto un hecho, que encarrila la fenomenología hacia la ontología posteriormente diseñada por Heidegger, no es menos cierto que el *mundo de la vida* explorado por Husserl se diversifica en *mundos sectoriales vividos* a los que se asignan vivencias, sentidos y lenguajes correspondientes. Cuando se ha querido transferir a la sociología, como ha hecho A. Schütz, la categoría de *mundo vivido*, asignándole la función de *tipo ideal,* destinado a posibilitar la interpretación hermenéutica de los hechos sociales, reaparece la epistemología weberiana, si bien convenientemente trasformada, ya que el referente de la interpretación no se queda en mera categoría epistemológica, como en Weber, sino que pasa a ser estructura de la realidad social misma. Pero tampoco este uso fenomenológico de los *tipos ideales*, nombrados ahora con la fórmula *mundos particulares de la vida*, y aplicados por A. Schütz al análisis de la realidad social, trasciende los límites de la sociología cultural. El que los *tipos ideales* pasen de ser categorías epistemológicas a estructura del mundo social vivido permite ciertamente trascender los procedimientos metodológicos usados por empiristas y positivistas y postular la hermenéutica como herramienta apropiada para la interpretación de fenómenos socioculturales a partir de patrones de significación. Pero nada autoriza a pensar que la sociología hermenéutico-comprensiva se construye con significado y alcance morales. El *pluralismo* asentado sobre los *mundos vividos* reproduce situaciones sociológicas fácticas y no decisiones sobre proyectos de vida que impliquen obligación y deber. De ahí que sus proposiciones continúen siendo juicios descriptivos sobre relaciones intencionales de sentido entre las conciencias y el mundo que viven, a tenor de la más estricta ortodoxia fenomenológica.

Lo que Ortega y Gasset quiso significar con el término *perspectivismo* o la hermenéutica con el de *horizonte* tiene su correspondencia en el *punto de vista* que instauran el *tipo ideal* y el valor por él representado. La historia y la sociedad ofrecen al investigador un material objetivo carente de organización racional y desplegado en perspectivas múltiples a tenor de los valores y que los hombres eligen en sus decisiones. El científico, a su vez, establece su propio punto de vista preferente en el análisis

sociocultural. El introducir nuevos puntos de vista permite que la ciencia progrese, descubriendo nuevos aspectos de la realidad. Un componente relativista, por tanto, impuesto ya por el pluralismo sociocultural objetivo, ya por los intereses epistemológicos del científico, entra a formar parte del conocimiento. La ciencia se presenta, en este caso, como saber inacabado y abierto a ulteriores desarrollos de la historia de los hombres, cuyos sistemas de valores cambian. Retornando de nuevo a Weber, éste hace notar *(Wissenschaftslehre*, 213), que las ciencias sociales aportan un conocimiento pleno de sentido mediante la utilización de *puntos de vista,* que remiten en última instancia a ideas/valores. Aceptando que la vida está llena de irracionalidad, sus contenidos, sin embargo, son inagotables en significado. Los entramados de relaciones con valores se mantienen en situaciones fluyentes de cambio en un proceso de la cultura humana tendente hacia futuros imprevisibles. Con palabras del mismo Weber: "en el sector de las ciencias empírico-sociales de la cultura, la posibilidad de un conocimiento pleno de sentido está vinculado al uso permanente de puntos de vista de carácter específico, los cuales, en última instancia, están orientados por ideas/valor. La creencia, por parte nuestra, en ideales transempíricos y en valores últimos y supremos sobre los que anclamos el sentido de la propia existencia no excluye, sino por el contrario incluye, la incesante mutabilidad de los puntos de vista concretos bajo los cuales aquella realidad empírica adquiere significación. La configuración de puntos de vista permanece fluida y subordinada en su cambio al futuro incierto de la cultura humana".

Weber, Wittgenstein y Schütz, cada uno a su manera, pretenden mostrar que la construcción de las ciencias referentes a decisiones humanas requieren un método diferente al practicado por los investigadores de la naturaleza. Dado que los hombres depositan en sus acciones, en su lenguaje y en sus vivencias un sentido por ellos libremente querido –kantianamente podría decirse que se trata de productos de la causalidad por libertad– se precisa penetrar en la interioridad de los agentes para percibir los plexos de sentido, significación e intención que los fenómenos socioculturales comparten. Weber, en calidad de fundador de la sociología comprensiva, centra su interés en el *sentido mentado por el agente,* al que, para evitar subjetivismos, pretende controlar con los métodos convencionales causal-explicativos. Es para lo que sirven como herramientas los *tipos ideales*: posibilitan el objetivar en relaciones de valor aquel sentido puesto por el sujeto en las acciones que ejecuta y, de este modo, crear un espacio de objetividad empírica sobre el que pueda construirse ciencia en su concepto moderno. Los tipos ideales, a este respecto, funcionan a la manera de hipótesis, que son tratables con el método de la explicación por estar adscritos a nexos de causalidad y, a la vez, interpretables con el método de la hermenéutica por formar parte de contextos de sentido.

4. Posibilidades y límites de la tipología comparada en ética

El uso de la tipología comparada como método de estudio de los fenómenos morales posee virtualidades fecundas, pero también limitaciones inevitables. En época de *pluralismo* y *politeísmo axiológico* proporciona aquellos conocimientos que permiten, por una parte, tener conciencia del alcance de las propias opciones morales y, por otra, conocer los puntos de vista de los posibles participantes en diálogos o procesos discursivos sobre materia moral. A este propósito se precisa recordar:

a) Que la tipología comparada de Weber se circunscribe al ámbito de la epistemología social.
b) Que la fenomenología de A. Schütz no excede los límites de la sociología cultural.
c) Que los juegos de lenguaje wittgenteinianos funcionan a la manera de paradigmas lingüísticos.

En los tres casos el discurso carece de alcance ético estricto al no tener como presupuesto fundamentación alguna del mundo del deber y al no estar construido con imperativos morales o con decisiones a favor de un valor. El conocimiento opera con tipos de racionalidad estratégica en el caso de Weber, con relaciones intencionales entre conciencia y mundo en el de Schütz y con hermenéutica de juegos de lenguaje en el de Wittgenstein. En todas las hipótesis subyace al discurso científico un componente relativista que, sin embargo, no tiene por qué afectar al mundo moral de cada persona. Y no tiene por qué afectarla si se tiene en cuenta el nivel *significativo* en el que se funciona. Los imperativos morales, por el contrario, no expresan *relaciones con un valor* (cultura) ni estructuras de significación o sentido (lingüística), sino *decisiones a favor de un valor* (etica), fundamentadas racionalmente. Los enunciados derivados de éstas poseen carácter racional-práctico, deontológico y normativo. No se ciñen, por ello, al alcance explicativo de la razón dentro del ámbito demarcado por un *tipo ideal,* sino que afectan de lleno a la opción a favor de un modelo concreto de moralidad. El principio weberiano de la neutralidad axiológica de las ciencias socioculturales –aun en este caso muy discutible– tiene solamente legitimación en la sociología histórico-cultural en cuanto que proporciona conocimiento y verdad objetivos sobre la realidad social. La precedente evaluación es extensible a la hermenéutica pluralista de los juegos de lenguaje de Wittgenstein.

Conviene recordar que M. Weber pretende seguir una *tercera vía*, intermedia entre la razón teórica y la razón práctica kantianas, entre ciencia y ética, que permita un conocimiento científico objetivo, a saber, la sociología explicativo-comprensiva sobre acciones con un sentido subjetivo. A este propósito da por supuesto una división tripartita de las ciencias, que se aleja por igual de los dualismos epistemológicos de neokantianos (Rickert, Cassirer) e historicistas (Dilthey). Son de distinguir, a este propósito, tres tipos de tratamiento de las acciones humanas con las correspondientes metodologías y lenguajes:

1. Aquel que las concibe como meros hechos físicos, materia, por tanto, a estudiar por las ciencias de la naturaleza mediante nexos causales que fijen leyes generales y necesarias de comportamiento. Tal es el proceder del naturalismo comtiano o darwiniano, que emplea metodología positivista y lenguaje descriptivo.
2. Aquel que se interesa por el sentido puesto por el hombre en sus actos en relación a valores. Es la opción weberiana, tendente a construir saber histórico-cultural sobre la realidad social. Los contenidos de ese saber son valores con los que se relacionan fenómenos sociales mediante *relaciones con un valor ideal.* El método a utilizar es la hermenéutica explicativo-comprensiva.
3. Aquel que, fiel a la tradición kantiana, integra las acciones humanas en el mundo moral del deber.

De éstas se ocupa la ética normativa, cuyos enunciados se corresponden con *decisiones a favor de un valor.* Su método es el hermenéutico-trascendental, con el que los actos humanos son interpretados en su dimensión deontológica. El lenguaje resultante está formado por imperativos morales. La precedente clasificación de las ciencias deja en claro que Weber se adscribe a la tradición histórico-cultural germana, distanciándose, por una parte, del naturalismo positivista comtiano y, por otra, del neokantismo de su época, tendente a mantener las ciencias socioculturales dentro del ámbito de la filosofía moral.

Conscientes, pues, de los límites y de las posibilidades de la *tipología comparada*, las páginas que siguen pretenderán explotarla productivamente como instrumento de análisis de las diferentes interpretaciones del fenómeno moral. El resultado se asemejará a lo que hacen la sociología cuando describe ideologías o la historia cuando narra el desarrollo de ideas morales. Pero conscientes también de que al introducir las categorías weberianas de *tipo ideal*, *valor* y *relación con un valor*, el alcance de los enunciados no se reduce a mera descripción positivista de conductas humanas, sino que pretende comprensión explicativo-interpretativa del sentido de las mismas. De ahí que podamos hablar de intento de *sociología histórico-cultural* de los fenómenos morales o, como el título de este libro reza, de una *Ética comparada.* Con ello no se pretende la reducción de la ética a discurso descriptivo de los sistemas morales. Tampoco fundamentar racionalmente una opción a favor de este o aquel mundo de obligación y deber. Se aspira modestamente a proporcionar algunos conocimientos para facilitar el diálogo, el razonamiento y el entendimiento entre los hombres en una sociedad *plural* en valores culturales y en convicciones morales. Ello no supone renunciar a vindicar en otra ocasión y lugar *decisiones a favor de un valor* o valores, es decir, a fundamentar racionalmente *sensu stricto* juicios de obligación morales. Con lo cual se iría mas allá tanto del método practicado por el análisis neopositivista de los enunciados morales como de la estrategia histórico-cultural de la epistemología weberiana y fenomenológica. Lo cual implicaría tener que poner en su lugar y significado los términos de pluralismo y relativismo en el terreno de la ética.

5. Contenidos temáticos de un sistema o teoría de la moralidad

A este respecto ha de tenerse en cuenta, para calibrar el alcance de los diferentes *tipos ideales* o modelos morales, que cada uno de ellos ha de proporcionar lugar y respuesta a una serie de problemas, que la larga tradición ética occidental viene tratando. Esta capacidad integradora podría, incluso, ser uno de los criterios de preferencia a la hora de jerarquizar las diferentes teorías sobre la moralidad. Recuerdo, sin ánimo de agotarlos, algunos de los contenidos temáticos de los que todo sistema moral habría de dar cuenta:

1. *Cuestiones epistemológicas de la ética en cuanto ciencia*. Es de lo que la *Metaética* se ha ocupado con acribía y pasión. Estudio de los métodos y procedimientos usables en la disciplina, la peculiar estructura de sus razonamientos y el significado de sus enunciados lingüísticos… Se trata de una lógica de la ética o autorreflexión de ésta sobre el propio *estatuto científico* que engloba temas referentes al conocimiento, fundamentación y razonamiento morales y también a las peculiaridades de los juicios y enunciados de su lenguaje.
2. *Cuestiones concernientes al puesto de la ética en el consorcio de saberes prácticos.* De la acción humana se ocupan varias disciplinas: la Metafísica, el Derecho, la Sociología, la Psicología, la Teología… Se precisa, en primer lugar, establecer sobre qué dimensión de la acción humana centra su interés la ética para establecer las coincidencias y diferencias respecto a las disciplinas anteriormente nombradas. Poner en claro en qué consiste la *moralidad* de nuestros actos evitará las tentaciones reduccionistas a las que tan proclives son los moralistas.
3. *Aspectos cognitivos de la acción moral:* temas concernientes al conocimiento del hecho moral, tales como la conciencia, la peculiar verdad del razonamiento ético, la experiencia y vivencia morales, la intuición, las convicciones subjetivas, las creencias, las tradiciones, las ideologías, etc. Aquí se sitúan problemas tan debatidos como qué tipo de racionalidad corresponda a la razón práctica, sus relaciones con otros tipos de razón, su rol director o no tan director en las decisiones humanas, etc.
4. *Aspectos volitivos de la acción moral.* Es un sector donde la ética y la psicología comparten intereses. Qué instancias intervienen en la toma de decisiones y en la ejecución de actos humanos: el querer, la libertad, la autonomía del sujeto, la elección, la decisión, el consentimiento, los intereses y deseos, la emotividad, la motivación, las pulsiones e instintos, los sentimientos de felicidad o culpa… Han sido temas sobre los que la filosofía práctica ha reflexionado desde antiguo.
5. *Aspectos normativos de la acción moral.* Es el segmento donde tienden a coincidir la Ética y el Derecho. En él se establecen las instancias normativas que

regulan la corrección jurídica de las conductas así como la obligación y deberes que generan. En este contexto son objeto de tratamiento cuestiones referentes al origen, concepto y clases de ley, los imperativos morales, el deber y la obligación, la responsabilidad, el concepto de justicia, los derechos humanos… Los intereses comunes de ética y derecho en este sector ha conducido no pocas veces a intentos de iuridización de la ética.

6. *Factores motivantes de la acción moral.* Son aquellos elementos que impulsan o motivan al hombre a elegir y a actuar y que, por ello, son considerados como orientadores de la misma. Se cuenta entre los mismos a la felicidad, a los bienes, los valores, los fines, la utilidad, el placer, el bienestar, el poder, etc. Aquí no son infrecuentes las interferencias entre la ética, la metafísica y la religión. De ello existen ejemplos tan preclaros como la moral de Tomás de Aquino o la ética de Aristóteles.
7. *Aspectos socioculturales de la acción moral.* Aquí tienen su lugar de tratamiento los contextos y circunstancias de las elecciones y decisiones humanas en su relación con usos, costumbres, vigentes en una sociedad, sus tradiciones culturales y sus valores ancestrales, así como los aspectos concernientes a la comunicación intersubjetiva y a la revalidación social de valores y normas. Son asuntos que tanto la sociología como la psicología social tienen en común con la ética.
8. *Dimensiones naturales de la acción humana.* Los ingentes avances de algunas ciencias de la naturaleza y de la vida durante nuestra época han mostrado que la acción humana está condicionada por elementos biosomáticos entre los que cabe enumerar la estructura genética, la herencia biológica, los estados de salud o enfermedad, las peculiaridades corpóreas de individuos y grupos, la evolución natural, la pertenencia del hombre a un medio natural, etc. Aquí la filosofía práctica, sobre todo en Occidente, ha solido pendular entre los extremos designados con los términos de naturalismo y de espiritualismo.
9. *Aspectos concernientes a la personalidad moral del actor.* Son asuntos que preocupan desde antiguo tanto a psicólogos como a moralistas, puesto que en ellos se analizan las predisposiciones del sujeto a la acción correcta o incorrecta así como su aproximación o distancia-miento respecto a un ideal de moralidad. A este propósito se diserta sobre vicios y virtudes, hábitos de conducta, sobre compromisos personales, sobre técnicas de adquisición de la excelencia moral… La ética ha de examinar en este lugar actitudes como las representadas por el rigorismo, el puritanismo, el laxismo, la permisividad, etc.
10. *Aspectos histórico-evolutivos de las doctrinas morales.* El origen y génesis de las mismas, su relevancia e influjo históricos, las interpretaciones y reinterpretaciones a que han dado lugar, su conexión con la mentalidad dominante en determinadas épocas de la historia humana, filósofos que las han propuesto y desarrollado, su vigencia en el presente, riesgos relativistas a que pudieran dar lugar, etc.

11. *Ámbitos de aplicación de un sistema o modelo moral.* La especialización y diversificación de la acción humana desemboca inevitablemente en la denominada *ética aplicada.* En ella son objeto de consideración moral problemas concernientes a la vida (bioética), a la naturaleza (ética ecológica), a la economía y a la empresa, a las relaciones laborales, a la ética de las profesiones o deontología profesional, etc.

Los precedentes asuntos han de tener cabida y tratamiento en todo sistema moral que se precie de tal, e independientemente del punto de vista desde el que preferentemente esté construido. Su planteamiento y explicación dependerá del *tipo ideal y del valor que se tome como referente.* En ello residirán los rasgos diferenciales del mismo así como la jerarquización de cada uno de los componentes del sistema y la correspondiente organización lógica de los mismos. Desde ellos podrá descifrarse también el sentido del lenguaje que se construye. De tenerlo en cuenta se poseerá competencia para dialogar y razonar en una situación de *pluralismo* axiológico, en el que coexistan, entre otros, modelos morales como el kantiano de la libertad, el aristotélico de la felicidad, el utilitarista anglosajón o el religioso de la tradición cristiana.

1
El **apriori** *del ser: la ética bajo el régimen de le metafísica*

El mundo clásico planteó y debatió los problemas que constituyen el temario básico de la ética. Ya en las literaturas épica y sapiencial, pero sobre todo en la reflexión sofística y socrática, asistimos al nacimiento y desarrollo de los conceptos con los que el mundo moral dará posteriormente cuenta de sí mismo. Cuestiones como el bien, la felicidad, la finalidad, la virtud, la norma de conducta, el deber, el placer, el conocimiento de los principios morales, etc., ocupan un lugar destacado en el pensamiento griego desde los tiempos de Sócrates. Temas concernientes al estatuto epistemológico de la filosofía moral, tales como las relaciones ética-metafísica, ética-religión o la legitimación racional de la conducta, estereotipada en la alternativa naturaleza-convención, son problemas ampliamente implicados en las doctrinas ético-políticas no sólo de la sofística, Platón y Aristóteles, sino también de la reflexión de la época helenística. Una exposición, por tanto, de los sistemas morales mas relevantes elaborados en la cultura occidental ha de tener como punto de partida la concepción de la racionalidad práctica que tuvieron los clásicos.

1.1. Rastreando en los orígenes

Ya con anterioridad a Sócrates las *sentencias* y los *proverbios* de la literatura sapiencial insinúan la existencia de una norma de conducta. Los mitos, por su parte, relatan eventos soteriológicos emancipadores, tal como el Hércules liberador o el Prometeo laborioso, simbolizando actitudes frente a problemas éticos de fondo, como la existencia de la libertad, el sentido de la técnica o la utilidad del trabajo. Otro tanto cabría afirmar sobre el trasfondo ético de la épica y de la tragedia, géneros literarios en los que se decanta un amplio cuestionario moral en ideas como las del destino, el mal, la expiación de la culpa, el ejercicio del poder, la ley, la justicia… Esta ética prefilosófica se expresa por boca de poetas y oráculos y en ella predomina el sentimiento sobre la razón y la narración sobre la argumentación. Es ética más *vivida* que *sabida* y sus valoraciones se adscriben a lo que Husserl y Habermas denominarán experiencias precategoriales del mundo cotidiano de la vida. Sus juicios ni se legitiman a partir de una fundamentación racional ni forman parte de un sistema moral dotado de lógica interna. Son meras expresiones de estima o desestima al dictado de una tradición oral comunitaria.

Los poemas homéricos contienen abundante valoración moral tanto por parte de quienes manifiestan las propias convicciones como de quienes aprueban o reprueban conductas. Sus relatos diseñan una *ética del héroe*, centrada ya en la astucia de Ulises, ya en la fidelidad de Penélope o ya en la valentía de Aquiles. También el mundo de los dioses aparece poblado abigarradamente de figuras virtuosas y viciosas, que antropomórficamente remedan las conductas de los mortales. La literatura sapiencial, en otra perspectiva, incrementa el bagaje moral y las sentencias de los siete sabios rezuman sustancia ética. El lenguaje que describe el mundo cotidiano adquiere abundante léxico moral con términos como *virtud, vicio, justicia, mesura, probidad, veracidad, compasión, obediencia, laboriosidad, veneración*... Las sentencias 12 y 17, atribuidas respectivamente a Pitaco y a Biantes, contienen por sí solas todo un programa de conducta: “cultiva, aconseja el primero, la piedad, la educación, la sobriedad, la sabiduría, la fe, la destreza, la amistad, la diligencia, la economía, el arte…” “Tendrás, añade el segundo, fama con las obras, prudencia con las oportunidades, nobleza con los modales, templanza con la fatiga, con el temor piedad religiosa, con el razonamiento persuasión, ornamento con el silencio, fortaleza con la audacia, poder con la acción, excelencia con la buena fama…” También la religiosidad arcaica aporta una relevante contribución moral. En los ritos de iniciación y en las purificaciones del orfismo se hallan presentes las creencias en el pecado y en la salvación, vinculadas siempre a convicciones antropológicas, como la idea del alma prisionera del cuerpo.

La tradición cosmológica en la filosofía presocrática se muestra incapaz para plantear adecuadamente el problema moral. Se lo veta la perspectiva naturalista desde la que opera. Se insinúan en la misma, sin embargo, intuiciones de alto valor práctico, tales como el concepto de acontecer como cumplimiento de una ley de justicia (Anaximandro), el amor y el odio *(philia-neikos)* como principios del devenir (Empédocles), el *noûs* como razón que confiere orden y finalidad (Anaxágoras), las

purificaciones de Empedocles o la identificación de felicidad y placer por parte de Demócrito. Mayor componente ético encontramos aún en la tradición pitagórica, dados los intereses religiosos y políticos de la secta. La concepción de la filosofía como un modo peculiar de vida, consistente en exoterismo, rigorismo de costumbres, amistad y solidaridad de clan, etc., así como el compromiso político exigido a los adeptos de la escuela, confieren a ésta un marcado carácter práctico. El dualismo antropológico alma-cuerpo, la concepción del cuerpo como cárcel del alma o la necesidad de una ascesis liberadora en el *bios theoretikós* e, incluso, el recurso a la música como terapia del espíritu, acentúan la conciencia de culpa y expiación vivida por los adeptos. Tampoco están ausentes algunas ideas con valencia ética en Parménides y en Heráclito. La convivencia en la *polis* y la ley de justicia *(diké)* inmanente al ser, prefiguran en el segundo la idea de normatividad.

Pero el problema moral irrumpe con fuerza de la mano del problema del hombre en la Grecia del siglo V antes de Cristo. Preocupada por los fenómenos del cosmos, la filosofía anterior no supo interpretar racionalmente el sentido del obrar humano. Ahora descubre, por el contrario, que comprender al hombre implica descubrirlo no como una cosa más entre las cosas, sino como un sujeto libre y responsable, que tiene preferencias axiológicas, que practica vicios y virtudes y que actúa en conformidad o disconformidad con la normatividad vigente. En la sociedad razonable que Solón pretende instaurar chocan dos modelos de conducta. Aquel en el que imperan las leyes y la virtud y aquel en el que domina la arbitrariedad y la corrupción. Los poetas y los filósofos acuden al debate y la critica social se ensaña con la degradación de costumbres y con la indignidad de la vida publica. La transición de una sociedad predominantemente rural a otra urbana, comercial y artesanal, impulsa un viraje antropológico en la reflexión, cuyo interés tiende a centrarse en los asuntos del hombre y de la *polis,* abandonando progresivamente la tradición mítico-cosmológica. El advenimiento de la democracia y del pluralismo ideológico coincide con el fenómeno sofista y con el viraje hacia una racionalidad ilustrada que subvierte el orden tradicional cantado por los poetas y sacralizado por los mitos. Pero los sofistas no sólo testimonian el hecho sociológico del pluralismo que la democracia posibilita. Su programa pedagógico respondía a intereses utilitarios y pragmáticos, amenazando desde posiciones escépticas y relativistas con destruir la racionalidad moral. Es en este contexto donde se sitúa la figura y la obra de Sócrates y su polémica con los sofistas.

Común a ambos, sin embargo, es la pretensión de una nueva legitimación de la conducta humana y de las instituciones sobre un tipo de racionalidad de nuevo cuño y actitud crítica respecto a la tradición mítico-poética. En este sentido, tanto los sofistas como Sócrates son *ilustrados.* La transición del pensamiento arcaico a la reflexión racional había sustraído toda fundamentación tanto a la *ética del héroe,* cantada por los poetas, como a la ética religiosa, profesada por la tradición mitológica. Se requerían, pues, nuevas propuestas de fundamentación que protegieran a la moral y al derecho del relativismo corrosivo de los sofistas. Es aquí donde se sitúa la ingente aportación de Sócrates al problema moral. Sus propuestas éticas, como más tarde las de Jesús de

Nazaret o las más cercanas a nosotros de Kant, responden al riesgo de desintegración del mundo moral en una época de crisis. Sócrates y sus discípulos Platón y Aristóteles aciertan tanto en el diagnóstico como en la terapia del problema. El desfondamiento ético de la polis reclamaba un retorno a la profundidad de las preguntas planteadas en las epopeyas y en los mitos, pero en modo alguno a las respuestas dadas en ellos. Su apuesta a favor de la razón lo vetaba. Como nueva instancia legitimadora de preceptos morales, Sócrates apelará al saber y a la cultura, en la forma en que ambas se habían sedimentado en la sociedad de su tiempo. La razón en forma de saber pasará de ese modo a desempeñar la función de *criterio de la virtud* y con ello de fundamento de la moralidad.

Dos caminos contrapuestos, sin embargo, se abren a la reflexión práctica cuando ésta rompe con la tradición mítico-poética. Uno, el de los sofistas; otro, el de Sócrates. Aquéllos optarán por una racionalidad práctica de carácter utilitario, pragmático y convencional. Hoy, diríamos, por una racionalidad instrumental. En la alternativa *physis-nomos*, como fundamentación posible de las normas de conducta, preferirán la convención a la naturaleza y con ello el positivismo ético-jurídico. Era la consecuencia inevitable del relativismo axiológico implicado en el principio del *homo mensura rerum* de Protágoras. El dilema de Antígona: obedecer a la naturaleza, que manda sepultar al hermano, antes que a la voluntad del tirano que lo prohíbe, está descarnadamente planteado. Sócrates centra su polémica con los sofistas precisamente aquí, al rechazar el relativismo moral en nombre de una ética de principios universalmente válidos. Su respuesta al problema de la virtud y su apelo a los *logoi* como expresión de la esencia o ser de las cosas, apuntan a una solución del problema moral sobre bases racionales. El intelectualismo que rezuma su concepto de virtud le distancia en profundidad de la ética del éxito de sus antagonistas. Con tal opción se rechaza no sólo del relativismo axiológico, sino que se descarta también la falacia sociológica que los sofistas consuman, al reducir los valores morales a hechos empírico-sociológicos. De ser pertinente resumir en términos fenomenológicos la aportación socrática a la construcción conceptual del mundo moral, cabría asignar tres rasgos a su moral: ética material de valores, ética dialógica y ética de convicciones personales.

1.2. Constitución de las categorías del mundo moral

El pulso ideológico mantenido entre los sofistas y Sócrates da entrada y canoniza, como los diálogos platónicos testimonian, un amplio repertorio de conceptos y temas morales. Platón prosigue la obra del maestro y Aristóteles la precisa y sistematiza. Asistimos, de esa manera, a la constitución del *corpus* categorial de la ética occidental. Son los siguientes.

1.2.1. El concepto de felicidad

Junto a los conceptos de bien y de virtud, la idea de *felicidad (eudemonía)* ocupa un puesto central en la concepción clásica del mundo moral. Toda la ética antigua esta impregnada de *eudemonismo* y se precisa llegar hasta Kant para encontrar un coherente desplazamiento de la felicidad por el deber. Con *felicidad* se quiere significar tanto el conjunto de bienes objetivos como el estado de ánimo de quien los posee y que le hacen sentirse dichoso. La palabra felicidad, sin embargo, posee múltiples significados según aquello en lo que cada individuo la haga consistir. Lo cual no impide que el deseo de ser feliz sea común a todos los hombres. El pensamiento arcaico puso el origen de la misma ya en los dioses, ya en el destino, ya en el azar. Pero con el desplazamiento del simbolismo mítico por la reflexión racional, la felicidad se vincula a la interioridad del hombre y a su manera de conducirse en la vida. Más en concreto, a la práctica de la virtud.

Mientras que los sofistas, de acuerdo a su concepción utilitarista de la vida, hicieron consistir la felicidad en la posesión y disfrute de bienes objetivos externos al hombre: poder, riqueza, prestigio, etc., Sócrates interioriza el concepto de felicidad, vinculándolo al alma y al ejercicio de la virtud. La felicidad no reside en bienes externos o corpóreos, sino en la perfección que el alma consigue mediante la virtud. Esta, al consistir en conocimiento, promueve aquello que convierte al hombre en *hombre:* la racionalidad. Y de igual modo que la felicidad no consiste en bienes exteriores, tampoco ninguna instancia ajena a uno mismo puede destruirla. La fatalidad o el azar carecen de poder para ello. El ser feliz depende de uno mismo. Platón, también en esto, *ontologiza* la idea de felicidad al reinterpretarla en el marco de su teoría de las ideas. Feliz es el noble y bueno e infeliz el perverso y depravado. Pero ambas cosas están en relación a la suprema idea del *bien.* Quien de ella participa y a ella se aproxima mediante la virtud adquiere perfección y felicidad, asemejándose a los dioses. Quien de ella carece o de ella se mantiene alejado, se torna malvado e infeliz. Sin que la felicidad descarte el placer corpóreo, no puede hacerse consistir en él, como el hedonismo de Aristipo profesaba. Platón, en este asunto, optó primeramente por un ascetismo riguroso, para adoptar en épocas posteriores una posición más matizada, valorando positivamente los placeres vinculados al espíritu y aceptando los sensuales adecuados a razón y a virtud. La felicidad del individuo, en todo caso, se incardina en el estado, *polis*, poseyendo carácter público.

Aristóteles acentúa la relevancia del concepto de felicidad en la ética, al equipararlo al bien supremo y al fin último. La felicidad presupone la posesión de todos los bienes y consiste esencialmente, no en lo que el azar o el destino otorgan al hombre, sino en lo que éste hace de sí mismo mediante la actividad virtuosa propia. Todos los hombres, consciente o inconscientemente, desean su propio bien y aspiran a ser felices. Pero no se ponen de acuerdo sobre qué constituye la felicidad. Unos la hacen consistir en *placer*, otros en *honor* aquéllos en *riqueza*, éstos en *fama* y así sucesivamente. Tales bienes, sin embargo, no se identifican con la felicidad porque solamente poseen rango de medios ordenados a fines superiores. La felicidad debe coincidir con el bien supremo que es, a su vez, fin último. La felicidad como bien supremo tampoco puede consistir en una lejana y distante idea del bien como quiso Platón. La felicidad, en ese caso, resultaría inalcanzable para el hombre. Ser feliz equivale a *buena vida* y el mismo prefijo del término *eudemonía* lo indica. Pero el *vivir bien* de cualquier ser equivale a que éste realice la actividad que caracteriza su naturaleza, la cual, en el caso del hombre, es una naturaleza *racional* La felicidad del hombre debe consistir, pues, en aquello que constituye lo más propio y peculiar del ser humano: *la actividad racional.* Ésta, ejercida como virtud, es el medio para obtener la felicidad. Es más: de vincular virtud y felicidad, ésta implicaría la plena realización de aquélla, de modo preeminente en cuanto virtud intelectual o *pura teoría.* Dado que lo específicamente humano es la racionalidad, el hombre alcanza su plenitud en el ejercicio de la virtud racional por excelencia: la sabiduría. Y en ello reside la felicidad y el bien supremo. El resto de los bienes: poder, dinero, placer, fama… son valiosos aderezos de la felicidad. Pero no constituyen la felicidad misma. El concepto de felicidad de Aristóteles, por tanto, no se encuentra muy distante del de Sócrates y del de Platón. En los tres casos se rechaza la identificación de la felicidad con bienes externos y caducos –aunque no los excluyen– y se la enraíza, por el contrario, en el alma y en la virtud. Pero lo relevante de la posición aristotélica reside en identificar la felicidad con la *actividad intelectual,* en cuanto acción propia del hombre. Con ella éste desarrolla aquel *algo divino* que existe en él: la inteligencia. Es cabalmente lo que persigue el filósofo en cuanto profesional de la actividad intelectual. Alcanzar la vida contemplativa mediante la reflexión, el *theorein puro,* conduce a conseguir la plena felicidad y de algún modo a compartir la actividad propia de los dioses. Aristóteles, además, redondea su concepto de felicidad con un importante complemento: la felicidad excluye la vida solitaria e implica la convivencia social. Se es feliz juntamente con familiares y con amigos, comunicándose mediante el diálogo y disfrutando de la amistad. De ahí que el logro de la felicidad tenga lugar en la *polis*, espacio donde se desarrollan plenamente la razón y la virtud.

1.2.2. La idea del bien y de lo bueno

Los griegos llamaron *el bien (agathón), lo bueno,* a lo excelente y, por ello, digno de admiración y aprecio. La bondad afecta en primer lugar a las cosas, que se dicen buenas si poseen la perfección debida a su ser. Es la dimensión *ontológica* del bien. Pero se llama también bueno a algo en relación a alguien o a algo, a los que aporta provecho o

felicidad y, por lo mismo, se aprecia y desea. Es la dimensión *teleológica* del bien. En su primera acepción, *el bien* se convierte en tema central de la metafísica. En su segundo significado, entra a formar parte de las categorías básicas de la ética.

El bien y lo bueno se convirtieron pronto en argumento central de la reflexión clásica. Sócrates aparece, una vez más, como el forjador de una idea del *bien* que ha llegado hasta nosotros. Sobresale, a este propósito, lo que el Maestro de virtud enseña en el libro VI de la *República* de Platón sobre el puesto del *bien* en la *polis* y en las relaciones ciudadanas. El bien cualifica todo saber y todo querer humanos. Pero el bien no se reduce a placer ni siquiera a mero saber. El bien es aquello hacia lo "que toda alma tiende y por lo que hace todo lo que hace". El bien, pues, tiene una dimensión subjetiva, se vincula al alma en forma de tendencia, pero una tendencia que no se agota en el sujeto, sino que apunta hacia algo objetivo, no reducible a subjetividad. Sócrates, siempre centrado en su interés por el hombre, concibe el bien como *bienestar* del individuo, felicidad, y lo vincula al ejercicio de la virtud. Pero deja sin concretar en qué consista *lo bueno* y por eso sus discípulos andan errantes entre la ambigüedad y la extravagancia. Aristipo hace consistir el bien en *placer (hedoné)* e inaugura una tradición hedonista, que irrita profundamente a Platón y provoca sus críticas. El bien para Platón posee una inmensa riqueza de significados, que desfilan a lo largo de sus *Diálogos.* Bueno es lo que proporciona la felicidad al hombre y, por ello, éste lo aprecia y desea. Buena es la acción bien hecha que procede de la virtud. Buenas son las cosas dotadas de perfección. Y buena es, por antonomasia, la *idea del bien*, de cuya bondad participan el resto de las ideas y de las cosas. La *idea del bien* constituye el vértice del mundo jerarquizado de las ideas y otorga realidad y verdad a todas y cada una de ellas. Éstas, las ideas, son lo que son en tanto reflejen la idea del bien. Y las cosas son, a su vez, participación de las ideas. El recurso a la metáfora del sol para ilustrar la relación entre el *bien* y las ideas expresa con exactitud el pensamiento de Platón. El bien es principio de todo ser, de todo conocer y de todo obrar. Sobre él se fundamentan la verdad y la virtud. Al situar Platón el *bien* en el centro de su teoría de las ideas, aquél adquiere un rango ontológico que trasciende a todos los ámbitos de la reflexión. El bien es uno e infinito y, por lo mismo, subyace como soporte de las ideas de verdad, belleza y orden. Pero, por infinito, resulta impenetrable a la razón e inexpresable adecuadamente en conceptos. Como el sol, produce ceguera a quien directamente le mira. *Las leyes* asignan al *bien* un rasgo de enormes consecuencias: el *bien encarna la divinidad* y, por ello, es acreedor de veneración y culto. Todo lo que Platón afirma del *bien* determina un genial modelo de moralidad, articulado en la dualidad mundo inteligible de las ideas-mundo sensible de las cosas. Situada la acción humana en el mundo sensible, la ética se concreta en una ascética de liberación de las apariencias sensibles y en una ascensión hacia la idea del bien. Lo que el hombre persigue al practicar la virtud es cabalmente asemejarse a Dios, en cuanto encarnación de aquella idea.

A la zaga de Platón, Aristóteles reinterpreta el concepto de *bien* en el marco de su metafísica esencialista, vinculándolo a las ideas de ser y de fin. Con ambas se acotan dos áreas epistemológicas diferentes, pero estrechamente unidas. La ontología, que se ocupa

del ser y la ética, que versa sobre la finalidad. En principio, los términos *bien, bueno* poseen múltiples significados dependiendo del sujeto del que se predican. Se puede predicar *bueno* de la sustancia, de la cualidad, de la cantidad, de la relación, etc. Pero el significado prioritario del bien deriva del concepto de *fin, telos.* El *bien* y lo *bueno* designan aquello *hacia lo que todo ser y acción tienden.* Todo ser desea realizar su naturaleza o esencia, en la que reside la propia perfección. El bien se identifica, pues, con el *telos* o fin de los seres. Existen bienes relativos, que se desean en función de bienes superiores y existe el bien absoluto o fin último, que se desea como bien en sí mismo. El universo de bienes se encuentra jerarquizado y presidido por el *bien supremo*, que es elegido por sí mismo y no como medio hacia otro. La construcción del concepto de bien moral por parte de Aristóteles se realiza, pues, dentro del encuadre metafísico-esencialista marcado por Platón, si bien descargado de componente místico-idealista. Al actuar, el hombre persigue siempre fines *(teleología)*, a los que percibe como bienes. Los más son relativos, como la riqueza o el placer, puesto que se ordenan a fines de rango superior. La serie de éstos, sin embargo, no puede ser infinita y, por tanto, se precisa un fin último o bien supremo, hacia el que todo actuar, explícita o implícitamente, tiende. Este bien supremo es lo que aporta *eudemonía y* en él cifran los hombres su felicidad.

1.2.3. Las categorías de finalidad y de fin

Al enumerar los principios o causas de las cosas, Aristóteles nombra una, la causa *final*, que, utilizada prioritariamente como concepto básico de la *Física*, adquiere también relevancia en las concepciones de la ética, dando pie para una tipificación de las mismas en *teleológicas y deontológicas.* Una ética teleológica enjuicia la acción moral a partir de los fines que persigue. Una ética deontológica, por el contrario, a partir del deber y de la norma que la regula. En la filosofía clásica la idea de finalidad surge como contracategoría de una imagen mecanicista del cosmos, dominada por la necesidad y los poderes irracionales. Frente a una concepción caótica del acontecer de las cosas ya Platón postuló una inteligencia ordenadora, que dirige los procesos cósmicos de modo racional. Aristóteles, por su parte, opone a la naturaleza dominada por el azar, tal como la veía Empédocles, una naturaleza regida por una finalidad inmanente a la misma y según la cual las cosas tienden a la propia perfección. El fin, en este caso, aporta una peculiar inteligibilidad a las cosas y a las acciones, las cuales pueden ser comprendidas e interpretadas a partir del fin que las orienta. Este marca un espacio de sentido y eficacia, en el que son valorados los medios y las estrategias que un fin requiere. Esta idea de finalidad, reconvertida posteriormente por el cristianismo en providencialismo teísta, será sometida a una crítica profunda por la filosofía moderna.

En su análisis de las causas o principios fundamentales de las cosas, Aristóteles contrapone la causa *agente* a la causa *final.* Aquélla responde a la pregunta: ¿quién hace algo?; ésta al interrogante: ¿para qué hace alguien algo? El *agente* causa ejecutando; el *fin* causa motivando. Son dos modos diferentes de causar, por eficacia física el primero y por atracción tendencial el segundo. El fin, pues, es aquello hacia lo que algo que cambia,

tiende o alguien que actúa, apetece. Todo ser y toda acción implican una finalidad. Nada, pues, acontece al azar o se ejecuta sin un *para qué*. Los seres carentes de razón tienden a realizarse en aquello que les constituye. Por eso su fin es su propia esencia, a la que tienden por naturaleza. Los seres racionales y libres, por el contrario, eligen libremente como fines aquello que perciben como bienes y cuya bondad atrae. El fin y el bien, en este caso, se identifican. La racionalidad final, por tanto, permite comprender e interpretar *teleológicamente* los acontecimientos y las acciones humanas, perspectiva de la que se carece si solamente se tiene en cuenta la causalidad llamada *agente.* El tomar decisiones con arreglo a fines de manera consciente y libre es una función específicamente humana. Aristóteles inicia su *Ética a Nicomaco* aplicando a la acción del hombre su teoría de la finalidad, desarrollada detalladamente en *Física II.* Todo agente obra por un fin al que percibe como un bien. El bien percibido provoca deseo de posesión, impulsando a la acción. Pero el fin moral no impulsa a actuar de modo necesario, sino de modo consciente y libre. En esto se diferencia del fin al que tienden los seres carentes de razón, que actúan de modo instintivo. El modo de obrar consciente y libre caracteriza las acciones morales de los hombres. Los fines son múltiples en correspondencia a la multiplicidad de las actividades y de las ciencias. Unos fines son subordinados, ya que se ordenan a otros fines superiores. Entre aquéllos se cuentan los que denominamos medios o bienes útiles, cuya función consiste en posibilitar el acceso a fines más elevados. Pero se requiere, para evitar un proceso hasta el infinito, que exista un fin último, al que todo fin subordinado se ordena. A ese fin último lo denominamos también bien supremo y en su posesión se cifra la felicidad. Este bien supremo, deseado por sí mismo, orienta todas nuestras actividades.

El *fin (telos)* aristotélico tiene un significado más profundo que lo que la psicología moderna denomina *valor* o *motivo.* La psicología despoja de calidad ontológica a la finalidad cuando habla de *los motivos*, que actúan como alicientes de una acción. El fin del que habla Aristóteles, por el contrario, posee rango ontológico, puesto que coincide con la esencia de la cosa. Es a donde ésta se orienta y tiende, porque en ello reside su perfección. Es a lo que Aristóteles llama *entelequia*, término final y plenitud de algo, en lo que reside la realización de la propia esencia. En este sentido *entelequia* significa actualización de lo que algo puede ser y está llamado a ser. La causa agente y la final se coimplican, en este caso, mediante una correspondencia recíproca, ya que la actividad del agente tiene el sentido que la causalidad final la otorga. De ahí que pueda afirmarse que el alma es la entelequia del cuerpo y el bien la ente-lequia de la acción. A lo que Aristóteles denominó entelequia, Platon lo llamó *idea (eîdos).* Los dos genios aquí van de la mano.

1.2.4. Lo útil y la utilidad

Aunque en épocas épica y prefilosófica los conceptos de *útil y utilidad* poseen ya connotación con lo bueno y correcto, su ingreso en el razonamiento moral se efectúa de la mano de los sofistas. Pronto se perfilan tres matices semánticos en lo *útil,* que

posteriormente Aristóteles explicitará: lo útil como bueno, lo útil como placer y lo útil como instrumento para otro fin. Tampoco están ausentes matices económicos y biológicos, que homologan lo *útil* al objeto mercantil o a lo provechoso para la vida. La crisis de la interpretación heroica y mítica de la acción humana conduce a los sofistas a centrar su interés en la reflexión sobre el sentido de la praxis y en este contexto se atribuye a lo útil calidad ética, siendo enrolado a otros valores, como lo justo o lo placentero. En todos ellos está presente una dimensión *teleológica* y motivante de la acción humana. Lo útil, lo bueno y lo placentero tienden a entremezclarse, provocando debates sobre si entre ellos existe prelación, subordinación o identificación. Con mayor o menor explicitación, pues, el mundo clásico baraja ya los significados básicos que lo *útil* va a tener en el pensamiento moderno y que a tantas ambigüedades dará lugar.

El debate entre los sofistas y Sócrates, escenificado por Platón y las posteriores reflexiones de éste y de Aristóteles, resitúan el tema de lo útil en el ámbito de la verdad y de lo bueno. Sócrates enfatiza el carácter equívoco e impreciso del término *útil* y su capacidad de inducir a errores. Platón, por su parte, aceptando el significado polivalente de lo útil, acentúa su valencia motivadora de acción. Pero, en este caso, para que la acción motivada sea correcta, se precisa clarificar la verdad de lo útil, distinguiendo entre lo justo y lo injusto. El problema de la motivación remite al problema de la verdad. Y tanto en el caso de Sócrates como en el de Platón, el problema de la verdad no se resuelve por la convención social, como proponían los sofistas, ni por la decisión subjetiva, como Protágoras pretendía, al proclamar al "hombre medida de todas las cosas". El razonamiento dialéctico conduce, inevitablemente, a la idea del bien como medida de lo bueno y verdadero. Lo *útil* forma parte de un orden teleológico, plasmado en la ontología de las ideas y vertido en el saber (filosofía) sobre las mismas.

Como en otros casos, lo que en Sócrates es intuición y en Platón expresión metafórica o literaria, adquiere claridad en el árido conceptualismo aristotélico. El modelo teleológico lo posibilita. El análisis del concepto de *fin,* como lo *bueno* que motiva la acción humana, permite diferenciar entre tres clases de bienes: el bien en sí mismo *(agathos),* el bien placentero *(hedoné)* y el bien útil *(chrésimon).* Lo útil es reducido a su dimensión *instrumental*, es decir, lo útil es bueno no en sí mismo, sino en función del fin o *telos* al que tiende. El problema de la utilidad recala, pues, en el del ser, en la metafísica. La categoría de lo útil sirve, en su concepto instrumental, como criterio de selección de aquellos medios, sean pedagógicos en la educación, sean políticos en el estado, que contribuyen al bien supremo del hombre o de la sociedad. La reducción aristotélica de lo útil a instrumento y la consiguiente moralización del concepto son radicalizadas ya por los estoicos al homologar lo útil a la virtud, ya por los juristas romanos al identificar lo útil con lo legal. En ambos casos, lo útil no rebasa la racionalidad instrumental en un marco más amplio de ser, bondad y justicia. Cosa diferente acontece, en cambio, en la filosofía epicúrea, en la que lo útil es homologado a lo bueno al ser identificado con el placer. De ese modo adquiere el rango de bien supremo y de criterio de moralidad de las acciones humanas.

1.2.5. La virtud y su elenco

El concepto de *virtud (areté)* ocupa un puesto central en la concepción clásica de la ética. Los antiguos concebían la filosofía práctica como un proyecto de vida y se preguntaban en qué consistía el vivir bien, qué reporta la felicidad. A ello respondían con la palabra *virtud*, entendida como cualidad que posee aquel que actúa de forma excelente. La virtud fue vinculada ya en el lenguaje prefilosófico a conceptos como el bien, la sabiduría o la justicia y adquirió por ello un significado moral, que acabó prevaleciendo. Pero no fue así ni siempre ni en todos los casos. Virtud tuvo para los griegos otros significados, además del *moral,* si bien todos ellos indicaban excelencia en el obrar, ya por poseer conocimiento de la cosa, ya por estar dotado de fuerza y habilidad. En la ética del clasicismo antiguo la virtud compite en protagonismo con los otros dos conceptos a los que se vincula: el *bien y* la *felicidad*. Algunas éticas de la Antigüedad, incluso, fueron etiquetadas como *aretológicas*, es decir, centradas en la idea de virtud. Ese protagonismo, sin embargo, lo pierde la virtud en la ética moderna, interesada no tanto en el *obrar bien* cuanto en el *obrar correcto*, dado que prefiere centrarse en otro concepto: el deber y la fundamentación racional del mismo.

Los poetas acuñaron el concepto heroico de virtud. Homero asigna a sus personajes épicos cualidades excelentes en el obrar, no exentas de valoración moral, aunque vinculadas prioritariamente a la fuerza, a la astucia o al valor. La virtud se atribuye a los dioses y a los héroes dotados de destreza, astucia o arrojo. Es lo que hace de ellos *agathoi*, buenos. Virtudes como la disciplina, el sacrificio o el esfuerzo adornan también a los atletas, que canta Píndaro. Incluso los artesanos del mundo cotidiano, que describe Hesíodo, están adornados de virtudes que les permiten realizar bien su trabajo y con ello obtener dinero. La virtud, en todo caso, parece implicar un doble aspecto: *a)* un conocimiento o saber sobre lo que se hace; *b)* un hacer bien lo que se hace. Ambos aspectos dieron lugar a confusiones y debates en torno a la virtud.

El viraje de la sofística hacia el hombre impulsa la reflexión ético-política y con ella la relevancia del concepto de virtud. El tránsito de la cultura heroica a la sociedad democrática marca también una cesura en el concepto de la misma, puesto que su portador ya no es el héroe, sino el ciudadano. El ideal de virtud, cortado a la medida de dioses y héroes, resulta inservible a las exigencias del mundo cotidiano de la *polis.* Se trata, por tanto, de concretar cómo el hombre puede llegar a conseguir aquello que tiene por *bueno* y de rechazo lograr la felicidad. A tal cuestión responde la virtud, entendida como medio o instrumento para conseguir poder y éxito y, con ello, felicidad. El aspecto técnico-utilitario o de habilidad de la virtud pasa a primer plano y se es virtuoso cuando se poseen aquellas cualidades que proporcionan éxito. Los sofistas dieron por supuesto que aquellas cualidades o virtudes podían aprenderse y por ello se propusieron a sí mismos como *maestros de virtud* a cambio de honorarios. Enseñar la virtud equivalía a adquirir aquellas habilidades que permiten llegar al aprendiz a ser un buen político, constructor o artesano. La virtud, pues, era susceptible de aprendizaje. Este tema del *aprendizaje de la virtud* dio lugar a una controversia vivaz entre los pensadores de los

siglos V-IV.

Polemizando con los sofistas, Sócrates transforma en profundidad el concepto de virtud, haciéndola consistir no en destreza utilitaria, sino en cualidad del alma que hace al hombre ser *hombre bueno.* La virtud adquiere de ese modo un profundo significado *ético.* Y añade un matiz que dará pie al famoso *intelectualismo* socrático: la virtud es conocimiento, *saber;* la ignorancia o carencia de saber es vicio. Nadie ejecuta a sabiendas el mal. De hacerlo lo hace por ignorancia o porque percibe lo malo como bueno. Esta equiparación de la virtud con el saber y del vicio con la ignorancia acarrearon a Sócrates la etiqueta de *intelectualista.* Pero en tal intelectualismo arraiga la gran distancia que media entre la ética socrática y la praxis sofística. Aquélla se legitima no a partir del éxito o de la utilidad, sino a partir de la racionalidad que el saber aporta. Desde ese momento, la razón adquiere el rango de criterio de conducta. Con tal golpe de timón, Sócrates trastrueca la jerarquía de valores legada por la tradición. La virtud es mucho más que la belleza que ornamenta a la diosa o que la fortaleza del cuerpo que exhiben el guerrero o el atleta. La virtud es el modo de ser del espíritu, cuando el hombre es bueno. No es patrimonio, pues, del héroe, sino conducta adecuada a la ley, en cuanto que ésta encarna el orden y el equilibrio que la sociedad requiere. Con ello la ética da un paso de gigante al concebir la virtud como conducta adecuada a razón y como conocimiento de lo bueno. De ahí el empeño socrático en la tarea de educar al ciudadano. El, como los sofistas, pretendía convertir a sus educandos en hombres virtuosos. Pero el concepto de virtud que barajaban era muy diferente. A la virtud como habilidad y destreza para conseguir éxito y dinero, que enseñaban los sofistas, Sócrates opone su virtud como adecuación a lo razonable conocido y como instrumento para adquirir felicidad.

Platón, por su parte, asumiendo el legado socrático, lo reinterpreta en perspectiva idealista. La virtud presupone tener conocimiento de aquello que se hace. Un médico virtuoso es aquel que conoce la medicina que practica. Pero ésta, la medicina, tiene por finalidad la salud del enfermo, es decir, su bien o felicidad. Conocer la virtud presupone ponerla en relación con el fin al que se ordena, con su *telos.* Este no se reduce a éxito o poder como pensaron los sofistas. Constituye, por el contrario, el bien y la felicidad del virtuoso. Conocer la virtud exige, por tanto, el conocimiento del bien y de la felicidad, lo cual remite en último término a las *ideas* que son patrimonio de los dioses y que el alma rememora en el recuerdo. La virtud, en consecuencia, puede aprenderse como afirmaron los sofistas, pero mediante un proceso de educación muy diferente a la pedagogía practicada por aquéllos. Exige un saber sobre lo que se hace y también un ejercicio que capacita para hacerlo *bien.* La virtud, en todo caso, en cuanto cualidad que dignifica al alma implica aquel equilibrio y armonía que obtiene el alma cuanto su parte más noble, la intelectual, domina y rige los afectos, produciendo actos de prudencia, justicia y valentía. Platón, en consecuencia, a la zaga de Sócrates, *moraliza* el concepto de virtud al ponerla al servicio del ideal del *bien* y de la *felicidad* y, de rechazo, la libera de la ambigüedad de la interpretación heroica de la vida y de las estrecheces de un mero concepto técnico-utilitario del obrar humano.

Sobre las pautas marcadas por Sócrates y Platón, Aristóteles acentúa el enraizamiento de la virtud en el ser y fin de las cosas. Un ojo es bueno cuando ve bien. La virtud se ontologiza como consecuencia del asentamiento de la ética sobre la metafísica. El hombre virtuoso forja su personalidad moral mediante el ejercicio reiterado de acciones, a través de las cuales adquiere una disposición o *hábito*, que le acostumbran a obrar bien. Esa disposición adquirida mediante esfuerzo y disciplina es lo que llamamos virtud. De ahí la importancia de la educación moral de los jóvenes. Se da por supuesto que la virtud puede ser enseñada –con la consiguiente relevancia de la pedagogía–, si bien tal enseñanza no se reduce a disquisición dialéctica, sino que exige el ejercicio continuado de aquellos actos con los que la razón dirige los afectos y pasiones. Pero ¿en qué consiste la virtud? Aristóteles responde: *en el justo medio,* es decir, en actuar distanciándose por igual de los extremos. Así, v. g., la virtud de la valentía se sitúa a medio camino entre la cobardía y la temeridad. En ello reside el ser razonable. Ahora bien: ¿Cómo se establece el *justo medio?* Para responder a esta pregunta se precisa retornar a la antropología del Estagirita, según la cual, en el hombre coexisten una parte superior, que corresponde al alma racional, y una parte subordinada, que corresponde a la afectividad y a los impulsos. Tal distinción permite clasificar las diferentes virtudes y asignar una función especifica a cada una. Existen dos tipos de virtudes: las *dianoéticas* y las *éticas.* A las primeras (sabiduría y prudencia), adscritas a la parte racional del alma, corresponde establecer respectivamente la verdad de las cosas mediante un uso teórico y teórico-práctico de la razón. Destaca entre todas las virtudes la *prudencia (Phrónesis),* por ser la encargada de fijar el *justo medio* y de ese modo dirigir la vida moral del hombre, al aplicar los principios teóricos a las situaciones cambiantes de la vida. Para ello indica en las circunstancias concretas cuáles sean los medios idóneos en orden al logro de los fines correctos. Las virtudes *éticas* tienen por misión el mantener los impulsos y afectos dentro del ámbito de lo razonable. Si bien son numerosas, entre ellas cabe recordar aquellas que, a partir del elenco dado por Platón en la *República*, la tradición cristiana llama *cardinales:* son la *prudencia*, con la función arriba descrita, la *justicia*, que reparte según justa medida los bienes, la *fortaleza*, que excluye los excesos de la temeridad y de la cobardía y la *templanza*, que mantiene el justo medio en los placeres sensibles. Las virtudes *éticas*, en cualquier caso, presuponen y se subordinan a las virtudes *dianoéticas*, en especial a la prudencia, encargada de fijar el *justo medio.* Las acciones y decisiones humanas presuponen, y en esto Aristóteles prolonga el intelectualismo socrático, el conocimiento de lo verdadero y bueno, si bien el Estagirita añade un aspecto nuevo: la aplicación de aquel saber al obrar concreto mediante la virtud y, a través de ella, lograr la felicidad.

1.2.6. El placer

La vida feliz fue interpretada de múltiples maneras por la cultura clásica. Una de ellas la vinculó al *placer*, entendido como la satisfacción producida por la consecución de un deseo. Esta sensación gratificante puede ser producida por factores diferentes, pero el

deleite es tanto más intenso cuanto mayor esfuerzo requiere. La concepción de la ética que hace consistir el bien y la felicidad en placer se denomina *hedonismo.* Los debates en torno al puesto del placer en la ética se iniciaron tempranamente y continúan hasta nuestros días. Mientras que hoy en día el placer padece un cierto descrédito –ocasionado por la contraposición establecida por Kant entre inclinación y deber– el mundo antiguo vio en el placer no sólo un eficaz impulso para la acción, sino también un elemento importante del equilibrio armónico del individuo y de adecuación de su conducta a la naturaleza humana. Las controversias en torno al placer se prolongaron en los sistemas morales de la época helenística y se agudizaron con la aparición del cristianismo, dada la proclividad de éste al ascetismo e idealismo neoplatonizantes. La moral cristiana abundó en rechazos del placer sensual, al que acusó de fuente fecunda de pasión y pecado. El principio de placer, sin embargo, adquiere protagonismo en algunas interpretaciones psicologicistas contemporáneas de la acción humana (S. Freud, H. Marcuse), que encuentran en él un poder liberador respecto a los tabúes e inhibiciones que la sociedad represiva impone.

Ya en tiempos de los sofistas el placer aparece como tema de debate filosófico, al debilitarse los valores de la tradición patriótica y religiosa bajo presión del incipiente egoísmo individualista. Sócrates vinculó el placer al ejercicio de la virtud. Las escuelas socráticas menores, por su parte, se enzarzaron en agrias disputas sobre la naturaleza del mismo. La escuela de Cirene, con Aristipo a la cabeza, optaron a favor de un hedonismo radical. Aristipo, fundador de la escuela, proclamaba principio de moralidad al placer modesto y transitorio, disfrutado en cada momento. El bien residiría en la sensación placentera y gratificante de una acción que no añora un pasado inexistente ni espera un futuro incierto. Muy otra, por el contrario, fue la doctrina de la escuela cínica, cuyos secuaces consideraron el placer como un mal radical e incompatible con el programa de vida del sabio. Para que éste no se vea privado de su autonomía, ha de ser él, en cuanto sujeto libre, quien posea al placer y no éste, el placer, quien posea al sabio. De acontecer lo segundo, el placer degenera en desasosiego y pasión perturbadora.

El tema del placer se convierte en problema incómodo para Platón. El rigorismo ascético de ascendencia pitagórica y el idealismo espiritualista imponían un rechazo de los placeres sensibles, amigos del cuerpo y enemigos del alma. Las polémicas en torno al mismo, por tanto, debieron ocupar prolongadas tertulias entre los miembros de la Academia. El comienzo del *Filebo* nos muestra a Platón mediando en la contienda y justificando un puesto para el placer en una vida armónica, a pesar del carácter difuso del mismo. A este propósito, Protarco sostiene que el bien no consiste en otra cosa que en el placer y Sócrates disiente, mostrando que de ser ello así, la vida del hombre se identificaría con el sentir de los animales. Para él, por tanto, el bien reside en la sabiduría y no en el placer. Pero ello no implica el rechazo indiscriminado de todos los placeres. Solamente los desmesurados son contrarios a la virtud. No aquellos que, como los intelectuales y espirituales, reproducen la bondad de las ideas. Abundando en la materia, otros diálogos, como el *Fedón* o el *Gorgias* rezuman antihedonismo. La polivalencia, empero, del actuar humano parece exigir no tanto un rechazo global del placer, sino más

bien una subordinación y control del mismo por parte de la actividad intelectual del espíritu. El placer impuro e irracional se hace acreedor de rechazo. El espiritual y racional es aceptable en tanto contribución al equilibrio del vivir humano.

Desde posiciones mas realistas, Aristóteles logra poner cada cosa en su sitio. En principio, la felicidad no puede identificarse con el placer. De ser ello así los hombres adquirirían la condición de esclavos y se asemejarían a las bestias *(Etica a Nic.,* 1095b). Pero si el bien no puede consistir en el placer, como ya pensó Eudoxo, tampoco todo placer es malo, como opinó Espeusipo. También aquí se precisa encontrar el *justo medio* en donde reside la virtud. El placer es un mero concomitante o resultante de la actividad del hombre, siendo ésta lo verdaderamente relevante. Se trata, por tanto, de una experiencia gratificante para el actor y, al mismo tiempo, de un estímulo que le impulsa a actuar *(Ibídem,* 1174-1175). El placer, incluso, contribuye a perfeccionar aquella facultad a cuya actividad acompaña. Apetecer, pues, el placer no implica desorden moral alguno, sino, más bien, una contribución a que la acción discurra de modo equilibrado. El desorden en el gozo del placer proviene del tipo de acción que se ejecuta, la cual puede ser virtuosa o viciosa y en correspondencia producir un placer correcto o perverso. De ahí que se precise distinguir entre placeres convenientes e inconvenientes. Entre los primeros destacan los que acompañan a las actividades nobles, tales como las intelectuales, y entre los segundos, aquellos que acompañan a las actividades vegetativas no reguladas por la recta razón. Los libros 7 y 10 de la *Ética a Nicómaco* abundan en el tema, rechazando el idealismo extremo de Platón. Reprobables son los placeres que esclavizan; aceptables aquellos que acompañan a las acciones razonables. Es más: a partir de la calidad de las acciones puede establecerse una clasificación y jerarquización de los mismos placeres, los cuales se diversifican en intelectuales, morales, sensibles o corpóreos, etc.

1.2.7. Los conceptos de justicia y de ley

El concepto de ley entró pronto a formar parte del acervo de la racionalidad práctica clásica. Por ley entendieron los antiguos toda norma de conducta, dada en la naturaleza o consensuada entre los hombres, en orden a instaurar lo justo y cuya violación implicaba un castigo. La ley adopta la forma de prescripción y a su mandato corresponde la obligación y el deber. Representa a la razón en forma de autoridad y poder, pero para poseer calidad ética ha de vehicular justicia y libertad. Su legitimidad y validez arraigan, en último término, en valores morales. De ahí que los filósofos se preguntaran por el fundamento que confiere legitimidad y validez al poder y a las normas. La ley fue vinculada desde sus orígenes a los poderes divinos que rigen el cosmos y a cuya normatividad han de someterse tanto dioses como mortales. Con el tiempo este halo de sacralidad va desapareciendo, a la vez que se transvasa el origen de las normas a las costumbres y convenciones entre los hombres, desvirtuándose la vivencia del apremio que toda ley hace a la conciencia. Se abrieron paso de ese modo el relativismo y el escepticismo y con ellos se debilitó el aprecio social a las normas tradicionales.

Puesto que la arbitrariedad y el abuso pervierten con frecuencia el uso del poder, la pregunta por el fundamento de las leyes resultó urgente. Porque no toda autoridad, por el hecho de mandar, posee la racionalidad que otorga la equidad y la justicia. Tanto más, cuanto que el pluralismo ideológico y político que toma cuerpo en las diferentes constituciones de las *polis* griegas codifican leyes no sólo diferentes, sino a veces opuestas. La pregunta surge inevitable. Tras el amasijo de normas cambiantes ¿existe algo inmutable que permanece y que fundamenta el orden y la justicia? ¿Subyace a las cosas una esencia o naturaleza, *physis*, que se mantiene estable tras los cambios de valores y de normas? ¿En qué relación se encuentran el poder normativo de esa naturaleza y la autoridad de la voluntad humana cuando promulga leyes? Se enfrentan dos tipos de intereses: los de la naturaleza, común a todos los hombres, codificados en leyes universales y válidas en todos tiempos y lugares y los de los individuos, expresados en leyes particulares y sujetas, por ello, a relatividad y caducidad. Sobre qué fundamento, en fin, se asientan los valores morales. ¿Sobre la naturaleza o ser de las cosas o sobre la convención o acuerdo entre los hombres? Éste es el problema que los autores de tragedias llevan a la escena *(Antígona)* y que los filósofos debaten con acritud.

La distinción entre la ley que tiene por fundamento a la naturaleza *(physis)* y la ley que tiene por fundamento a la convención o consenso entre los hombres *(nomos) se* convierte en tópica. La contraposición de ambas es tema preferido de los sofistas. Éstos, docentes viajeros, menudearon los contactos con diversos pueblos, regidos por normas diferentes. De ese modo surgió el relativismo individualista que muchos de ellos profesaron. De la contraposición *physis-nomos* procede la distinción entre un derecho natural, basado en la ley de la naturaleza y un derecho positivo, originado en la voluntad libre de los hombres. El primero sería universalmente válido y necesario; el segundo contingente y particular. La idea de la *lex naturae* será tratada ampliamente por el estoicismo y de ella harán amplio uso los juristas del Imperio romano para desarrollar el llamado *derecho natural.* Éste fue adoptado como criterio supremo y universalmente válido para enjuiciar las normas particulares de los diversos pueblos y lugares. Posteriormente el cristianismo, a partir de la idea de la *creación,* convirtió a la ley natural en uno de los pilares básicos de su concepción de la ética.

Algunas convicciones, de indudable trascendencia histórica para el ulterior desarrollo histórico del problema, subyacen a la idea de la *lex naturae:*

a) Los clásicos, desconocedores del hecho geológico y biológico de la evolución, concibieron la naturaleza como una totalidad inmutable y fija. Los conceptos de *naturaleza* y *esencia* son en buena medida homologados.

b) La naturaleza en su totalidad está dotada de un *logos* inmanente a la misma, racionalidad que el hombre comparte y a la que ha de adecuar su conducta conforme al principio de *vivir de acuerdo con la naturaleza.*

c) En cuanto estructura inmutable de las cosas, aquella racionalidad asume la función de norma de las conductas y de criterio de discernimiento de los valores morales.

d) La percepción o conocimiento de esa naturaleza-norma no requiere esfuerzo especial alguno, puesto que pertenece al acervo de conocimientos innato a los hombres.

Por su amplia experiencia de la diversidad de costumbres y pueblos, los *sofistas* debaten insistentemente el tema. La ley, *nomos,* carece de universalidad y eternidad, al tener su origen en la convención o el consenso entre los hombres. No se fundamenta en algo inmutable, como la ley natural y, por ello, es relativa a hombres y lugares. De ahí que Hipias vea en la naturaleza el principio de igualdad entre los hombres y en la ley el principio de división (Platón, *Protágoras,* 337c). Antifonte da un paso más que Hipias y asevera que sólo la naturaleza es norma verdadera de la vida. En consecuencia las leyes humanas pueden ser transgredidas cuando la naturaleza lo exige. Confiere a la ley natural, por otra parte, un matiz hedonista el ver en ella una tendencia a maximizar el placer y a minimizar el dolor. El relativismo de que hace gala Protágoras se hace también extensible a las normas de conducta. Si *el hombre es la medida de todas las cosas,* ¿por qué no serlo también de los valores morales y de las normas? Sócrates, de acuerdo a su concepción de la naturaleza humana como ser dotado de alma, enfatiza la obligación que tiene el hombre de realizar aquello que es: espíritu. Insiste, por otra parte, en que el conocimiento de los principios morales no requiere esfuerzo especial, puesto que el hombre los posee de modo innato (*Et. a Nic.,* 1145b, 21-27). La contraposición *physis-nomos,* en fin, se estereotipa en las escuelas socráticas. Mientras Antístenes, uno de los discípulos de Sócrates, fundamenta la moralidad en la naturaleza y rechaza el valor normativo de los convencionalismos sociales, Aristipo de Cirene se escora hacia la posición opuesta: los criterios de conducta son solamente las leyes positivas.

Los ecos del debate son claramente perceptibles en Platón y en Aristóteles. Ambos reconocen que por encima de la diversidad de leyes convencionales, que regulan la vida de los diversos pueblos, existen normas no escritas, que la naturaleza prescribe y que son universalmente válidas. Que la naturaleza posea competencias normativas es cosa que Platón da por supuesto cuando en la *Politeia* reconoce que el equilibrio entre el alma y el cuerpo es soporte de la salud física y moral. Aristóteles es más explícito a este propósito. En conocidos pasajes nos habla de leyes particulares de cada comunidad y de la ley universal de la naturaleza. Existe, pues, una justicia que la misma naturaleza exige, justicia que obliga a todos los hombres sin necesidad de convenciones previas. A ella obedece la Antígona de Sófocles, cuando entiende que enterrar a su hermano es deber más radical que la obligación contraria, impuesta por la ley del tirano *(Retórica,* 1, 13, 1373b; *Et. a Nic.,* 1134b). De cómo Aristóteles concibe la acción humana a partir del bien o fin se deduce la misma conclusión. La felicidad o bien supremo reside en la consecución de aquello que constituye la naturaleza misma del hombre: el pensar. Es el fin al que todos los hombres tienden y al que ordenan todas sus actividades. La naturaleza, de ese modo, se convierte en pauta del obrar bien.

1.3. La psicología de la acción humana

Al tener la ética como tema central de sus reflexiones la dimensión moral de la acción humana, la filosofía práctica siempre mantuvo estrechas relaciones con la antropología y con la psicología. Durante toda su historia, y de modo relevante en la etapa clásica, se debaten una serie de cuestiones que intentan tematizar cuáles son los factores psicológicos que intervienen en la acción moral y cuál el puesto y función de cada uno de ellos en la misma. Y puesto que un desglose de ésta permite distinguir en ella varias fases: conocimiento de lo que el asunto va, deliberación sobre fines y medios, elección preferencial de los mismos, toma de decisiones, responsabilidades del agente, etc., se acumularon preguntas sobre el papel de la razón y el tipo de conocimiento que se baraja en tal proceso, sobre la potencia que quiere y elige, sobre la libertad como requisito de la responsabilidad moral, sobre el puesto y la función, en fin, de sentimientos y pasiones en una secuencia de actividades tendentes al logro de la vida feliz. La ética clásica, a este respecto, se movió largo tiempo en la ambigüedad, si bien se escoró a partir de Sócrates hacia posiciones inte-lectualistas, en detrimento de los factores ya valorativos ya emotivos, que la reflexión posterior, especialmente la del siglo XX, ha puesto de relieve. La diversificación de posiciones llega hasta nuestros días y la metaética contemporánea se ha poblado de términos como *emotivismo, cognitivismo, decisionismo*…, que reformulan, en otro contexto, añejas cuestiones.

Notoria es, a este respecto, la posición de Sócrates, ampliamente compartida por su discípulo Platón, y que la manualística etiquetó con el rótulo de *intelectualismo.* Cuando Sócrates se pregunta en qué consiste la acción virtuosa, su respuesta reza, según todas las fuentes (*Et. a Nic.,* 1144b, 1145b; *Eutidemo,* 281d), que es conocimiento y su contrario, el vicio, ignorancia. La acción moral, por tanto, se identifica con saber, tener conciencia de lo que se hace. Tal opinión, deudora sin duda del espiritualismo platónico, en el que el bien se vincula a la más noble de las actividades del alma, el pensar, descuida aquellos aspectos psicológicos vinculados a la afectividad y a la pasión. La reducción de la acción virtuosa a saber y la consiguiente identificación del vicio con la ignorancia implica ambigüedades sin cuento, puesto que nadie sería perverso conscientemente, ya que, en sus decisiones, siempre elegiría lo que tiene por bueno, aunque objetivamente la cosa fuera mala. Es decir: quien practica el mal lo hace por ignorancia y no porque lo elija en cuanto mal, sino en cuanto que lo percibe como un bien. El hombre quiere aquello que juzga bueno para sí. Desde este punto de vista, nadie ejecutaría acciones perversas, puesto que carecería del requisito que las convierte en tales: la elección consciente del mal. En cuyo caso, la responsabilidad moral del actor aparecería muy mitigada. Tal interpretación de la posición de Sócrates concuerda con un tema recurrente en la reflexión socrática. Aquel según el cual la virtud puede ser enseñada. Pero un análisis más detallado del asunto podría reconducir la cuestión a otro contexto: al del aprendizaje de la virtud, entendida ésta no como forma de comportamiento moral, sino como *habilidad técnica o maestría de artesano,* en donde saber hacer algo equivale a tener capacidad para hacerlo, es decir, ser *virtuoso* o *habilidoso* en el oficio.

Aristóteles aporta una contribución decisiva al desarrollo de la racionalidad práctica al diferenciar los ámbitos y las facultades del saber y del querer. Mientras que Sócrates y Platón habían quedado varados en el intelectualismo, Aristóteles desarrolla una teoría de la *voluntad,* cuyas actividades peculiares son el apetecer y el decidir. En su territorio encajan aquellos elementos a los que el platonismo no hacía justicia: el sentimiento, el aprecio, el deseo. Con ello amplía las bases de una psicología de la acción moral, que permiten completar los complejos mecanismos psicológicos de la misma (*Et. a Nic.,* III, 1-8). Su contribución consiste en haber descubierto que la decisión, mediante la que el hombre elige entre esto o aquello, no se reduce ni a deseo ni a razón, sino que amalgama ambas cosas. Es razón deseosa y apetencia razonable. Pero el entendimiento y su entender y la voluntad y su querer son y desempeñan funciones distintas en la génesis de la acción moral. El desarrollo de ésta muestra que en ella intervienen:

a) Un agente, que percibe algo como un bien o fin.
b) Que por ser bueno lo desea.
c) Que puede elegir libremente entre esto o aquello.
d) Que previamente a la decisión delibera sobre la bondad de los fines y la adecuación de los medios.

La actividad de la voluntad, a su vez, se caracteriza: *a)* porque el principio del actuar es intrínseco al agente, es decir, radica en la interioridad del hombre mismo (*Et. a Nic.,* 1111a). Resta, por tanto, excluida la violencia o coacción extrínseca que anularía la autonomía y libertad del agente al actuar. Pero si a la voluntad competen las funciones del apetecer y elegir, es al entendimiento o razón teórica a la que corresponde percibir y proponer a la voluntad el contenido de sus deseos y decisiones. Actúa, por ello, como guía orientadora de los deseos y elecciones de la voluntad, sin por ello eliminar la libertad. La razón percibe la bondad de las cosas, las enjuicia en un proceso de deliberación que sopesa pros y contras y establece preferencias. El elemento cognitivo tan acentuado por Sócrates no resta en modo alguno excluido, sino que mantiene un protagonismo relevante. Pero la decisión no le corresponde a él ni, por tanto, puede monopolizar el concepto de virtud. Es la voluntad la que, a la vista del proceso deliberativo, desea y elige razonable y libremente. Con ello quedan a buen recaudo: *a)* la responsabilidad del agente, que actúa consciente y libremente; *b)* su capacidad para elegir entre lo bueno y lo malo. Se hace justicia, pues, al conocido dicho: *video meliora proboque, deteriora sequor*. El mal conocido como tal puede ser también elegido o rechazado y, por lo mismo, el hombre es responsable de la acción virtuosa o malvada.

1.4. La filosofía política

Los griegos carecieron de léxico diferenciado para nombrar a lo que hoy tan cuidadosamente distinguimos: la *sociedad,* la *ciudad y* el *Estado.* Todas ellas eran nombradas con un mismo nombre: *polis.* Éste connota el espacio donde la vida se desarrolla y también el conjunto de individuos que configura una pequeña sociedad organizada. Los ciudadanos forman el colectivo social y ellos detentan tanto el poder civil, que gobierna, como el poder militar, que los defiende. La *polis* se fija a sí misma unas metas y unas tareas que los miembros de la misma comparten. Para ello se requieren determinadas estructuras y una organización basada sobre la ley. Desde sus orígenes, la *polis* se reviste de un cierto matiz sacral y se cobija bajo la protección de alguna divinidad. La finalidad de la *polis* es la obtención del bien y de la felicidad de los ciudadanos. Su instrumento es la defensa de la justicia bajo el imperio de la ley. Pero la *polis* no carece de enemigos, tanto internos como externos, y para defenderse exige el compromiso de sus miembros. En orden a ejercer el autogobierno en libertad y justicia, la *polis* reivindica autonomía respecto a poderes exteriores y soberanía sobre sí misma. Cumplir, empero, tales requisitos no es suficiente para conseguir la finalidad que persigue, a saber, satisfacer las necesidades que los ciudadanos tienen y cuya satisfacción se requiere para lograr la felicidad de los mismos. De ahí que la *polis* deba de dotarse a sí misma de aquellas instituciones que lo permitan, tales como centros educativos, templos religiosos, gimnasios y todo lo que exige el cultivo del cuerpo y del espíritu.

El hecho de servir la *polis* de encuadre de la vida individual y social obligó a los filósofos a interesarse por ella como tema de reflexión. Pronto se perfilaron una serie de cuestiones a debatir, que constituyeron un temario relevante de *filosofía política*: origen, finalidad y sentido del Estado, fundamento y validez de las leyes, formas de gobierno, clases sociales, relaciones entre ética privada y ética pública…

Sin ignorar diferencias en cuestiones de detalle y divergencias en alguna que otra cuestión, Sócrates, Platón y Aristóteles compartieron las soluciones de fondo al problema político. En principio, el mundo clásico no disocia la ética privada y la vida pública, como la sociedad moderna, a partir de Maquia-velo, acostumbra a practicar. Ambas aparecen íntimamente vinculadas, siendo la ética la que fundamenta la política. Realizar la virtud en el ámbito personal y construir el bien y la felicidad de la *polis* se coimplican recíprocamente. Sócrates, sin embargo, adopta una postura peculiar en relación a los asuntos públicos. Se interesa por ellos y critica la corrupción pública con la misma pasión con que siente aversión a tomar parte activa en ella. Llega, incluso, a afirmar que se lo prohíbe su *daimon.* Pero este desinterés por la acción política no es obstáculo para que fustigue tanto las deficiencias de la democracia como los egoísmos de la oligarquía. Su pedagogía de hecho se orientó a la formación del ciudadano virtuoso, sobre todo del político. Sus discrepancias a este respecto con los *sofistas* y con los poderes establecidos fueron notorias. No la utilidad y medro, como profesaban aquéllos, sino la virtud hace al político. Él, por su parte, siempre respetó la legalidad vigente hasta el punto de preferir morir por fidelidad a las leyes antes que vivir conculcándolas.

1.4.1. Origen del Estado y clases sociales

Contrasta con el desinterés de Sócrates hacia la política, la pasión de Platón por ella. Ésta, al decir de Jaeger, constituye la sustancia de su filosofía. Desde muy joven, por vocación y por contexto familiar, toma parte activa en ella, padeciendo decepciones. De ahí su rechazo de la retórica como estrategia sofista de engaño y afirmación de la filosofía como expresión de la verdad, del bien y de la virtud. A exponer este programa se orientan sus grandes diálogos de contenido político: el *Gorgias,* la *República*, el *Político y* las *Leyes.* La actividad política no consiste para él en estrategias maquiavélicas para conseguir el poder y mantenerse en él, sino en el ejercicio de la virtud como instrumento para alcanzar el bien y la felicidad de los ciudadanos. La *polis* aporta el encuadre concreto para tal actividad. El modelo ideal de Estado que Platón describe no carece de riesgos. Por ello ha sido objeto de críticas. ¿Es su *polis ideal* el prototipo de sociedad cerrada, proclive a liquidar la libertad en aras de la utopía? (Popper). ¿Se pretende realizar en ella el sueño *comunista,* sucumbiendo a la tentación totalitaria? Nada más lejos, sin duda, del *Estado ético* que Platón diseña para que el individuo pueda realizarse a sí mismo como hombre virtuoso y feliz. Las formas históricas concretas que la *polis ideal* adopte, no pasan de ser sombras en la caverna de la verdadera idea del bien, que es lo que Platón tiene como referente. Y aquel bien, como sustancia de la política, es lo que Platón aspira a reflejar.

¿Es de la convención o el acuerdo entre los hombres de donde emerge la *polis* o ésta responde a una exigencia de la naturaleza? El origen del Estado se explica a partir de una idea antropológica: el hombre como ser de necesidades. La *polis* deriva de esa exigencia natural, como instrumento destinado a satisfacer aquéllas. Tanto Platón como Aristóteles comparten la tesis que sitúa el fundamento del Estado en la *naturaleza* y no en la convención o contrato, como prefieren los modernos. Para Platón el individuo no es autosuficiente para proporcionarse todo aquello que el cultivo de su cuerpo y de su espíritu requiere (*República*, II, 369b). De ahí que deba asociarse con otros hombres y organizarse. Los *sofistas* a este respecto yerran, una vez más, al no reconocer a las leyes otro fundamento que la voluntad arbitraria de los hombres (*Leyes,* 889). Aristóteles desarrolla la misma idea, estableciendo una secuencia de entidades en la génesis del Estado conforme a las necesidades que cada una está llamada a cubrir: familia, aldea, Estado (*Política* 1, 2, 1252a). Puesto que el hombre es incapaz de conseguir en solitario aquello que su naturaleza le pide, necesita unirse a sus semejantes para suplir las propias deficiencias. La primera forma de asociación es la que tiene lugar entre el varón y la hembra en orden a la procreación y a la satisfacción de las necesidades más perentorias. Surge con esa finalidad la familia. Un cierto número de éstas constituye la aldea, cuya capacidad de subvenir necesidades es mayor. La agregación de municipios integra la *polis* o Estado, cuyas instituciones y leyes permiten al ciudadano realizarse en plenitud. El ciudadano es tal si participa activamente en la gestión de la vida pública y asume compromisos y tareas. De lo contrario, aunque viva en la ciudad, como lo hacen los colonos o los artesanos, no adquiere la condición de ciudadano por carecer de

compromisos de gobierno.

En la valoración de la familia, tanto Platón como Aristóteles distan de coincidir con las concepciones modernas de la misma. Este, Aristóteles, si bien ve en ella la forma más originaria de vida social organizada, se resiente de la mentalidad de su época al minusvalorar la función de la mujer y al justificar la esclavitud. Frente a la utopía de Platón, en todo caso, defiende a la familia como institución social básica y como forma de vida adecuada a las peculiaridades naturales del hombre. Platón en este terreno llega demasiado lejos al proponer, por una parte, atrevidas doctrinas sobre *eugenesia* (*República*, 459d) y, por otra, tendiendo a abolir la institución familiar y la propiedad privada en las élites gobernantes. Su frecuentemente mal interpretada doctrina de la comunidad de casa, mujeres e hijos, como estilo de vida peculiar de la clase guerrera, así como sus propuestas de pedagogía colectiva, son tan chocantes para la mentalidad hodierna cuanto corrosivas para la institución familiar. El embrionario *colectivismo*, que tales opiniones pudieran implicar, tiene, sin embargo, muy poco que ver con el fenómeno socio-político de inspiración marxista, llamado *comunismo*, que tan poderosamente ha gravitado sobre el siglo XX. Los soportes ideológicos, económicos y culturales de uno y otro son diametralmente opuestos. Coinciden, eso sí, en la pretensión de diseñar un modelo ideal de sociedad, cuya finalidad consiste en liberar al hombre de sus esclavitudes y situarlo en un estado de salvación, cargado de utopía. Pero lo que Platón prioritariamente pretende es liberar al individuo de la preocupación por sí mismo o por sus próximos para ponerse íntegramente al servicio de la comunidad. La utopía política platónica, con todo, se hizo acreedora de intensas críticas por parte de Aristóteles.

Platón propone una estratificación de la sociedad en clases, que, si bien posee funcionalidad para su época, resulta ajena a la evolución de las sociedades modernas. En principio se parte del hecho de la desigualdad social y de la diversificación de funciones. La división del trabajo sirve de criterio para distinguir tres clases de ciudadanos:

1. *Campesinos, mercaderes y artesanos*, cuyas tareas se destinan a satisfacer las necesidades más perentorias de la ciudadanía. Es colectivo *productor* que no precisa educación especial y su virtud característica ha de ser la moderación.
2. *Guerreros*, cuya tarea consiste en la defensa y en el engrandecimiento de la ciudad. Ello requiere una educación esmerada en consonancia con la finalidad a la que se ordenan. Platon, a ese propósito, expone su concepción rigorista de la pedagogía, plena de ascetismo pitagórico y de exigencia moral. Y puesto que la tarea del guerrero es guerrear, la virtud que ha de caracterizarle será la fortaleza.
3. Los *gobernantes,* a cuyo cargo corre el procurar la educación y la promoción del bien y de la felicidad de la ciudadanía. Serán seleccionados entre los guerreros y sometidos a una educación intensiva hasta adquirir el rango de *filósofos,* es decir, conocedores del bien, de la verdad y de las leyes, que requiere el buen gobierno. La virtud específica del gobernante será la sabiduría.

1.4.2. Formas de gobierno

Sobre la *polis ideal* planean la justicia y la ley. Justicia equivale a la situación de rectitud y equilibrio en la que cada ciudadano cumple su función. Con ello quedan satisfechas aquellas necesidades individuales y colectivas que originaron la agrupación de los hombres en sociedad organizada o *polis.* Aristóteles añade precisiones a la estratificación social platónica, si bien mantiene su esquema fundamental. El fin para el que la *polis* surgió sirve de criterio para fijar sus estructuras concretas: número de pobladores, extensión, situación…, así como para establecer los diferentes tipos de ciudadanos: agricultores, artesanos, comerciantes, guerreros, gobernantes, sacerdotes… También, como Platón, asigna a cada uno de los grupos una virtud característica. Las clases superiores, en todo caso, tienen por tarea el ejercicio de la virtud y el logro de la felicidad común.

Las formas concretas de gobierno quieren ser trasunto de aquel diseño ideal de Estado. La *polis* platónica y aristotélica se organiza de diferentes maneras a tenor de la constitución que la sirve de base. El poder puede ser detentado por un *solo* hombre, por un grupo *selecto* de hombres o por una *mayoría* de ciudadanos. Se obtienen de ese modo tres formas legítimas de gobierno: *monarquía, aristocracia y democracia.* Platón añade aún una más: la *timocracia* en la que imperan los hombres ambiciosos y pasionales. Aquéllas son todas legítimas siempre y cuando se orienten al bien común de la ciudadanía e implanten la justicia bajo el imperio de la ley. Pero todas ellas pueden también pervertirse, dando lugar a otras tantas degradaciones del poder: *tiranía, oligarquía y demagogia,* respectivamente. La perversión de aquéllas acontece cuando los gobernantes pierden de vista el bien y felicidad comunes y centran su interés en el provecho propio o en el de unos pocos. Platón propone que sean los filósofos quienes detenten el poder y aduce una buena razón: porque son ellos quienes conocen la idea del *bien* y están capacitados en consecuencia para realizarla. De ello deriva una concepción aristocrática del gobierno de la ciudad, si bien se trata de una aristocracia no de cuna o de dinero, sino de moral, cimentada sobre la excelencia de la sabiduría *y de* la virtud de los gobernantes. No oculta, finalmente, Platón sus preferencias por la *monarquía y* sus ventajas. En ella ve una instancia de estabilidad en los cambios y de equilibrio entre las instituciones. Siempre y cuando se oriente por los principios de la justicia. Aristóteles, por el contrario, tiene a la república o *politeia* como mejor forma de gobierno, dadas sus virtualidades moderadoras y de control respecto a la oligarquía y a la demagogia.

El carácter moral del Estado se concreta de ese modo en la correlación existente entre virtud personal y felicidad pública, entre ética individual y praxis política. Tanto el individuo como la *polis* actúan en función de un bien, consistente en la felicidad colectiva y personal. Las formas degeneradas de Estado que Platón enumera: timocracia, oligarquía, demagogia, tiranía, se corresponden con tipos de políticos que han perdido aquella perspectiva y centran su interés en el honor, la riqueza, el halago o el uso injusto del poder. La raíz de las perversiones del Estado no se encuentra en la carencia de virtudes guerreras en los gobernantes, sino en el abandono de los principios morales (*Leyes,* 688). La plenitud de la moralidad, en todo caso, se alcanza en el Estado. La política no consiste en otra cosa que en traducir valores morales en leyes y en decisiones.

Su función más relevante es proporcionar al individuo una vida buena. En ello reside la *eudemonía* o felicidad.

1.5. Diferenciación de los modelos morales durante el período helenístico

Lejanos ya los tiempos de la virtud heroica y debilitado el compromiso del ciudadano con la sociedad democrática y justa, la transición del mundo clásico a la etapa helenística se anuncia como tiempo de crisis. El impulso creador de la etapa anterior se debilita. Los hogares de reflexión fundados por Platón y Aristóteles mantienen su aureola de fama pero ofrecen síntomas inequívocos de agotamiento a través de epígonos y escolarcas. Los nuevos tiempos, finales del siglo IV e inicios del III a. C., exigían programas de vida práctica adecuados a los mismos. Algo novedoso flota en el ambiente y las escuelas helenísticas tratan de responder a la situación. La implantación de la escuela epicúrea en Atenas, a este propósito, preludia el advenimiento de una nueva etapa cultural del mundo clásico. Y no es casual que las propuestas éticas se efectúen en un período que asiste al ocaso de la *ciudad-Estado* y a su sustitución o por proyectos de imperio, tal como Alejandro Magno pretendió, o con regímenes monárquicos, proclives a las tiranías. Los hechos históricos parecían desautorizar tanto la utopía política diseñada por Platón como al ciudadano prudente reivindicado por Aristóteles. Las nobles doctrinas morales de uno y otro adquirían rango de idealizaciones y no parecían ser aplicables a la cotidianidad de la vida. La *polis,* como lugar de encuadre y contexto de perfección y felicidad personales, desaparece y ello desemboca en una inevitable privatización de la ética. No es, pues, de extrañar que las propuestas éticas del *helenismo* impliquen rupturas profundas con la filosofía práctica precedente, aunque mantengan coincidencias fundamentales.

La degradación social sugirió a los ciudadanos desentenderse de los asuntos públicos y preocuparse egoísticamente por sí mismos. La transición de la cultura griega a la cultura latina abunda en guerras y cambios políticos. La inseguridad personal aumentó con ello e hicieron acto de presencia las ofertas soteriológicas de las religiones. Entre tanto, la filosofía pierde su garra especulativa para centrar el interés sobre la condición histórica del hombre, ofreciéndose a sí misma como “actividad para lograr la vida feliz” (Epicuro) o “como arte orientado a regir la vida” (estoicos). La reflexión, pues, se pone al servicio de la praxis o, en terminología académica, la razón teórica al servicio de la racionalidad práctica. De ello derivan algunos rasgos característicos de la ética del período helenístico: separación entre ética y metafísica, propensión creciente, sobre todo en el neoplatonismo, a reducir la ética a mística religiosa, tendencia a privatizar la moral a través del *ideal del sabio*, con el consiguiente rechazo por parte de éste del compromiso político. La organización tripartita de la filosofía en lógica, física y ética, profesada por epicúreos y estoicos, así como la desapariciónjde la metafísica, abre camino a un nuevo tipo de racionalidad cosmológica pe amplia incidencia en la moral. La razón aparece menos vinculada al hombreiy más a una naturaleza que asume rasgos divinos y que se siente regulada pcjr un *logos cósmico*, que el estoicismo traduce, por oposición al azar epicúreo, en una concepción de la vida bajo el dominio del *fatum.* La razón humana, en esta situación, ha de adecuarse a la razón cósmica. La ética, por ello, se vincula a la física, la cual pasa a desempeñar la función de ontología.

Por lo cjue a la ética concierne, es aun de reseñar un importante giro en la reflexión. Esta, por contraste con la etapa clásica, opera un vuelco radical, al conceder prioridad a la razón práctica sobre la razón teórica. Con ello el problema moral adquiere prioridad absoluta. La filosofía, por una parte, continua entendiéndose a sí misma como *ética de bienes* y de fines, es decir, centrada en el bien y en la felicidad y, por otra, mantiene para la ética el estatuto científico diseñado por Aristóteles y sus maestros, si bien con cambios sustanciales en los conceptos del bien, de la felicidad y de la virtud. A resultas de los mismos se produce una diversificación de los modelos éticos. La hermenéutica de los juicios morales en cada uno de ellos ha de efectuarse en el horizonte de sentido que aportan los correspondientes conceptos de bien y felicidad, en cuanto *aprioris* de la interpretación. Se instauran nuevos juegos de lenguaje. Dentro de los mismos, sin embargo, se perfilan cuatro grandes temas de reflexión práctica:

1. En qué consiste lo que significamos con las palabras *bueno* y *felicidad.*
2. Cómo se realiza en concreto la *vida buena* y la perfección personal: el ideal del sabio.
3. Cómo se responde al problema de la salvación del hombre: el problema religioso.
4. Qué condición requiere la adquisición de la felicidad: la privatización de la ética.

1.5.1. La ética del placer

Bajo presión de la nueva sensibilidad sociocultural, Epicuro efectúa un corrimiento de valores en el mundo moral, que subvierte el orden y jerarquía establecidos por Platón y Aristóteles en el mismo. Su programa de vida, situado en la tradición atomista-materialista de Demócrito, ha pasado a la historia con el nombre de *hedonismo* y su vigencia se proyecta vigorosamente hasta nuestros días. En él, un elemento hasta entonces subsidiario y acompañante de la virtud, el *placer (hedoné),* se convierte en sustancia misma de la acción buena. El bien y la felicidad consisten no en la virtud o en el conocimiento, sino en el placer y en la ausencia de dolor. Ambos, por consiguiente, asumen la función de criterios respectivos de lo bueno y de lo malo. El fin que toda acción humana persigue, tiene, pues, un contenido concreto: conseguir placer y evitar dolor. Las versiones groseras del hedonismo y las pertinentes críticas no se hacen esperar. Pero en contra de tergiversaciones, la concepción epicúrea del placer no carece de nobleza. El epicúreo, a pesar de encarnar aquellos rasgos asignados a hombres diestros en el arte del *bon vivant,* al modo de los poetas Horacio y Lucrecio o cortesanos como Mecenas o Petronio, no se identifica con el sibarita que se entrega al goce indiscriminado de placeres. Su vida buena presupone una jerarquía y un uso racional de los mismos. En principio, se precisa distinguir entre placeres *necesarios,* corpóreos o catastemáticos, consistentes en carencia de dolor físico *(aponia),* y placeres del ánimo, vinculados a la carencia de cuitas perturbadoras *(ataraxia).* Ambos son prioritarios, por necesarios, y preferibles a los placeres no *necesarios y superfluos.* Lo cual exige no sólo la aceptación de una jerarquía en los placeres, sino también la consiguiente disciplina

ascética, bajo la guía de una razón calculadora, que establece qué placer ha de ser preferido en función del dolor evitado. La razón desautoriza a la arbitrariedad, al establecer cantidad y calidad de placer. Uno de los fragmentos conservados de Epicuro nos resume admirablemente el talante de su doctrina: “es vano, dice, el discurso del filósofo que no cure alguna pasión humana. Del mismo modo que la medicina no aporta alivio alguno si no libera de algún mal del cuerpo, así la filosofía resulta superflua si no libera de las enfermedades del ánimo” (Usener, 221).

El bien y la felicidad sustentados sobre el placer se obtienen con la carencia de dolor corporal y de perturbación del ánimo *(ataraxia).* Es el estado de imperturbabilidad, producido por el equilibrio de la vida pasional, que caracteriza la vida del sabio. En él no son los impulsos quienes dominan al hombre, sino éste, por el contrario, es quien señorea sus pasiones. Aquí tiene su lugar la virtud, orientada a lograr armonía en el gozo de la vida. Mediante la virtud se adquiere y armoniza el goce del placer. Este, no obstante, se ve amenazado por tres situaciones que escapan al poder del hombre: la amenaza del dolor, la expectativa de la muerte y el tiempo que huye.

Pero las insidias del tiempo que pasa, del dolor que aguarda o de la muerte que acecha son evitables desde la ataraxia. El dolor y el tiempo dejan de ser torturas del ánimo si se aceptan como inevitables. Y la muerte carece de importancia si nos percatamos de que ella estará ausente mientras nosotros estemos en vida y ella estará presente cuando nosotros nos hallemos ausentes. La muerte, por ende, carece de importancia. El goce del placer exige, desde otra perspectiva, liberarse de las angustias y supersticiones religiosas. Epicuro, a este propósito, reconoce la existencia de divinidades, pero con talante *ilustrado* rechaza la idea enfatizada por el estoicismo de un *fatum* o destino fatal que arrastra la conducta de los mortales.

Los ajetreos y vaivenes de la vida pública y de la actividad política, con su carga de turbación y desasosiego, aparecen como principales obstáculos para la tranquilidad e imperturbabilidad del ánimo. De ahí la ineludible renuncia a los mismos en nombre de una autonomía personal requerida por la ética del placer. Rota la ligazón con el *ethos* de la *polis*, la moral helenística se transfiere a la vida privada. Es una ética del individuo en su soledad. La equiparación establecida por Platón y Aristóteles entre hombre virtuoso y ciudadano justo desaparece. La privatización de la moral resulta inevitable y su camino es el ensimismamiento. El lema que adquiere vigencia, en ese caso, es el *vivir escondido (lathe biosas).* Para gozar del placer y de la felicidad el individuo se basta a sí mismo. No precisa ni de *polis* ni de divinidades. La elección del lugar donde los epicúreos cultivaron su *buen vivir* fue el *jardín,* huerto umbroso lejano del ajetreo urbano y parcela rodeada de naturaleza virgen. Aquí el huésped privado y el cultivo de la amistad en grupo selecto sustituye al hombre público y a sus compromisos políticos. Es la ética de la intimidad y del *sí mismo.* El protagonismo otrora de la justicia cede el puesto a la amistad, virtud que no viola la intimidad ni obstaculiza el ensimismamiento.

Resulta evidente que la propuesta epicúrea de *vida buena* se distancia largamente de la ética del héroe de los tiempos épicos y de la ética del ciudadano de la sociedad justa y democrática que la precedieron. Sus ideas, no obstante, adquieren sentido en la incipiente

crisis del mundo clásico, al ofertar un programa moral cortado a la medida de la vida cotidiana. Pero el epicureismo cobra mayor relieve, si es contemplado al contraluz de sus tesis antiplatónicas y antiaristotélicas. La ontología idealista, soporte de la utopía platónica, y la consiguiente exigencia de trascender el mundo sensible en el mundo inteligible, resta evacuada desde posiciones sensualistas. Epicuro, partidario más bien de un materialismo de cuño democriteano, retorna a las posiciones naturalistas presocráticas. También están ausentes el compromiso político de Platón y el afán aristotélico por incardinar la ética personal en el proyecto social de la *polis*. Ésta, la *polis*, había dejado de tener vigencia como institución central de la vida política desde el momento en que Alejandro Magno concibe el Imperio de modo supranacional. Otro tanto cabe afirmar respecto al componente místico-religioso, de matriz pitagórica, operante en el platonismo y que resta descartado desde las posiciones materialistas aludidas. El hedonismo epicúreo cumple a la perfección las exigencias del clima cultural de la época alejandrina. Prescindir de la metafísica como fundamento de la ética, dogma central de Platón y de Aristóteles, y conferir a la filosofía un eminente sentido práctico, asignando a la ética la función de orientar en la vida. Aquélla deja de ser *pura teoría* para transformarse en programa moralizador.

1.5.2. Vivir de acuerdo con la razón divina inmanente a la naturaleza

Se ha dicho que la intencionalidad profunda del *estoicismo,* aun reconocidas sus aportaciones a la lógica y a la cosmología, es la ética. El modelo de vida por él construido alcanza cimas señeras en el conjunto de la reflexión práctica del mundo clásico. No es por ello de extrañar su profunda huella en la historia espiritual de Occidente, sobre todo en el cristianismo, al que lega las ideas de providencia y ley natural. Contemporáneamente a cuando Epicuro sienta cátedra en el *Jardín*, a las afueras de Atenas, hacia el 300 a. C., Zenón de Citio se instala con intenciones similares en la *Stoá poikílé,* el pórtico decorado por Polignoto. Ambas empresas filosóficas respondían a la nueva sensibilidad sociocultural. En un contexto político en el que proliferaban las pequeñas monarquías y se asistía al proyecto imperial de Alejandro Magno, la reflexión estoica se caracteriza por su talante ecléctico. Baraja, no obstante, una serie de pensamientos no carente ni de novedad ni de oportunidad histórica. Prolongando y a veces enfatizando el talante racionalista de la tradición moral socrática, desglosa un elenco de doctrinas de amplia incidencia posterior: visión teleológico-providencialista de la naturaleza, ascética del deber y de la virtud, cosmopolitismo igualitario en la *polis universal* del Imperio, despersonalización del destino individual en un cosmos regido por la fatalidad, privatización del compromiso moral en un entorno donde la vida cotidiana se siente amenazada por conflictos políticos, emergencia de la religión como experiencia profunda de la vida humana…

¡Vivir conforme a la naturaleza!, he aquí el imperativo fundamental de la ética estoica. Esta, la naturaleza, asume rasgos de organismo viviente, animado por una razón divina, en donde todo acontece de modo necesario bajo el imperio del *fatum* o destino,

que es, a la vez, providencia que gobierna la totalidad según la finalidad preestablecida. El mundo, por tanto, no aparece abandonado al azar *(Tyche),* como profesaban los epicúreos, sino empapado de finalidad. Tampoco es un mundo del que los dioses están ausentes. Todo lo contrario. Lo divino impregna al mundo, aportando vida y razón. El acontecer no es producto de un ciego mecanicismo de átomos en torbellino, sino de una teleología impuesta por el *logos* divino inmanente al cosmos. A tenor de la misma todo acontece según razón providente necesaria, dentro de una totalidad animada, integrada por una materia, principio pasivo, y un alma divina que la vivifica y fecunda, generando la diversidad de las cosas. El resultado es una totalidad plena de sentido, orden y armonía. A partir de tales ideas el proyecto estoico de moralidad adquiere rasgos definidos. Cleantes oraba del modo siguiente al dios: "condúceme, oh Júpiter, y tú, oh Destino, al fin que me habéis asignado" (SVF. I, 537). Por naturaleza, en todo caso, se entiende tanto la naturaleza universal o cosmos como la naturaleza concreta del hombre, en cuanto parte de aquélla. A este propósito, Zenón acuñó otro de los conceptos básicos de la ética estoica: *la oikeiôsis.* Con él pretendía expresar la vinculación que ha de existir entre la conducta del hombre y la racionalidad de la naturaleza. La *oikeiôsis* sería un acto de apropiación instintiva de la naturaleza y de sus leyes a través de la percepción sensible. Instinto fundamental, por tanto, de autoconservación, mediante el cual el hombre se concilia consigo mismo y con la naturaleza. Es atracción y apropiación de lo que a cada uno por naturaleza le es propio. Este acto radical de justicia guía a los seres vivientes en sus procesos de reproducción y mantenimiento. De él, cual tendencia natural, derivan las normas del comportamiento moral. Tal proceder, inconsciente en animales y plantas, es regulado en el hombre por la razón. La vida moral aparece de ese modo como una reconciliación con la naturaleza, en virtud de la cual, toda cosa tiende a apropiarse de su propio ser natural, a mantenerlo y a incrementarlo. El hombre, por racional, tiende a realizarse como tal, adecuándose a la racionalidad inmanente al cosmos.

La impronta racionalista de la ética socrático-aristotélica adquiere, por consiguiente, rasgos acentuados a través de la doctrina del *logos cósmico.* Éste, en opinión de Zenón, representa el principio espiritual que confiere forma racional a todo el universo en base a un plan riguroso, que fija a toda criatura su destino. Actúa, por tanto, como fuente de verdad, razón que pone orden y fin perseguidos. El *logos,* que es divino y omniabarcante, aporta la clave para descifrar el sentido del mundo y de la vida humana. *Vivir conforme a la naturaleza* significaba poner la vida en consonancia con el principio normativo que regula el acontecer de la misma. El hombre, miembro del cosmos, comparte con éste su elemento más esencial: la razón. El *logos* humano no es otra cosa que un fragmento del *logos* cósmico. La perfección del hombre consiste, pues, en adecuarse a la razón divina, inmanente en la naturaleza, tomándola como norma de la propia conducta. El *logos* fundamenta, por ello, las normas que rigen la convivencia entre los hombres. Las leyes humanas han de reproducir la razón divina que rige el universo. Es ésta la norma que reconocen todos y que sirve, por ello, de soporte del *derecho natural.* Todos los hombres, en consecuencia, son iguales en la confraternidad

universal que el *logos* hace posible. La justicia y la ley aparecen de ese modo vinculadas a la naturaleza, que sustenta el orden y la finalidad de la vida. El *logos*, por tanto, aporta un fundamento sólido a las normas en un mundo de inseguridad creciente. La ley no es resultado de opción oportunista alguna, sino explicitación de la razón humana que participa de la racionalidad universal y divina del cosmos. Con lo cual, el *logos* funciona como criterio para discernir lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto. El fundamento del mundo moral no reside, pues, en la conciencia individual, en la voluntad del legislador o en el consenso ciudadano, sino en la razón divina y eterna inmanente a la naturaleza.

Con lo dicho se dispone de un criterio de tipificación de las acciones humanas. Éstas se clasifican en buenas, malas e indiferentes. La razón recta *(orthos logos)* funciona como metro de la virtud y del vicio. Es consecuencia del axioma *vivir conforme a la naturaleza.* En efecto: la naturaleza se identifica con la razón divina universal, *fatum,* providencia y destino, que rige el acontecer de la vida. Que el hombre actúe conforme a la naturaleza no significa otra cosa que vivir en conformidad con el *logos* universal, que el hombre mismo comparte a través de su razón. Con ello alcanza la perfección del propio ser. De ahí que bueno sea aquello que se adecúa a la racionalidad de la naturaleza. Malo, lo opuesto. Existen, sin embargo, actividades que carecen de calificación moral. Ni se oponen ni son conformes a la razón. Son indiferentes *(Adiaphora)* o moralmente neutras. Tales como el vivir, el comer, el pasear…, que afectan positiva o negativamente al cuerpo, pero que no lesionan a la razón. En su ejercicio no interviene la virtud ni el vicio. No caen bajo el dominio del hombre y, por lo mismo, éste no puede controlarlas mediante el esfuerzo.

La relevancia que en la ética estoica adquiere el *deber* no va en detrimento del concepto clásico de *virtud.* Este ingrediente sustancial del modelo socrático-aristotélico mantiene pleno valor. La virtud equivale a *recta razón*, a conducta acorde con el juicio correcto y adecuado al *logos* de la naturaleza. El sabio, al obrar conforme a la razón de la naturaleza, se convierte en hombre virtuoso. Concurren en él virtud y sabiduría de modo paralelo a como en el ignorante se aúnan el vicio y la necedad. La virtud desarrolla tanto el modo de ser del hombre como el de la naturaleza, consistentes ambos en racionalidad. La virtud requiere conocimiento y sabiduría, es decir, incremento de *logos* y de razón. De ahí que todas las virtudes arraiguen en la prudencia, en tanto saber acertado sobre las cosas. A través del ejercicio de la misma, el sabio conforma su conducta con la razón cósmica. De ese modo no sólo construye la propia personalidad moral, sino que también contribuye a realizar el orden racional del mundo. Entre la virtud y el vicio no existe término intermedio. Bueno es la virtud. Malo, el vicio. El sabio, al obrar según la recta razón, se convierte en hombre virtuoso. El estoico dota al sabio de carácter férreo, capaz de vencer en sí mismo a las pasiones y en su entorno a la arbitrariedad de la fortuna o a los embates de la adversidad. En todos los casos se trata de vencer a la irracionalidad. Pero es de advertir que la sabiduría del sabio no consiste tanto en elucubraciones especulativas cuanto en comportamientos, en praxis concreta. El sabio no se agota en ser hombre de doctrina. Es persona de formas de vida constantes, con las que cumple la razón universal de la naturaleza. Con ello realiza aquel instinto o

impulso natural, la *oikeiôsis,* que afecta sensiblemente al cuerpo y en cuyas tendencias la razón, el *hegemonikon*, trata de poner orden. Por ese camino el hombre sabio se concilia consigo mismo, reconciliándose con la naturaleza y con la racionalidad de la misma. Si la virtud, por otra parte, es el único bien, otorga al hombre la perfección y le proporciona como premio la felicidad, la conclusión es obvia: al sabio le sobran el resto de las cosas. Es *autarca* y autónomo, prescindiendo de placeres, honores o poderes. Puede, incluso, despreciar la salud, la vida y la muerte. La virtud le proporciona, en resumen, el equilibrio interior, la ausencia de pasiones *(apatheia)* y como resultado final la tranquilidad del ánimo o paz interior. Todo en armonía con el universo.

El imperio de la razón sobre los comportamientos humanos implica el control de los elementos irracionales y el apaciguamiento de las pasiones. Es el estado de *apatheia*. Las pasiones obstaculizan el ejercicio de la virtud e impiden el goce de la felicidad. Son elementos perturbadores del equilibrio a que aspira lá razón personal adecuada al *logos* cósmico. El virtuoso las combate con ascetismo, impasibilidad y fortaleza. Es lo que expresa el lema *sustine et abstine!* El descontrol de las pasiones produce el obnubilamiento de la razón. De aquí proceden los juicios erróneos y las decisiones irracionales. Al obnubilamiento de la razón siguen el deterioro de la libertad y de la responsabilidad a que aspira quien ejerce el dominio sobre sí mismo. Es lo que la virtud, poniendo en práctica la razón, evita, procurando, por el contrario la paz del espíritu y con ella la felicidad. Virtud y vida feliz se coimplican. Ésta, consistente en la posesión del bien supremo, se adquiere con la práctica de aquélla. El bien y la felicidad se identifican con la virtud y con el cumplimiento del deber. No es el placer quien acarrea la felicidad, sino la conducta adecuada a la razón. El mundo moral se cierra de ese modo en una suerte de discurso circular. El *logos* cósmico no sólo confiere racionalidad a la naturaleza. Se hace también presente en el hombre como razón o principio hegemónico regulador del psiquismo. La ética, en cuanto programa de vida, se realiza mediante la obediencia a la naturaleza, lo cual acontece cuando el instinto *(Oikeiôsis)* introyecta en el propio yo las tendencias de la naturaleza racional, que funcionan como normas. Si tal acontece, triunfa el *hegemonikón*, y la acción humana se adecúa a la razón de la naturaleza y al destino que ella impone. La ley de la naturaleza se convierte así en ley de vida. Del apremio, que la razón exhibe, brota la obligación: el deber. El *logos* de la naturaleza es, a la vez, ley divina, ley de la naturaleza e imperativo moral. Es también providencia, destino, ley de justicia y fundamento del derecho natural, que se encuentra a la base de las leyes reguladoras de la convivencia entre los pueblos.

La ley de la naturaleza fundamenta la igualdad de derechos de todos los hombres y la idea de una *civitas mundi*, en donde el estoico se siente *cosmopolita,* ciudadano del mundo. La idea de Imperio, sobre todo en su versión romana, anuló los particularismos localistas. Hombres y dióses comparten la misma ciudadanía, derechos y deberes. Es condición que afecta por igual a señores, libertos y esclavos. Las diferencias entre los hombres proceden no de la naturaleza, sino del progreso en la razón y del ejercicio de la virtud. La naturaleza nos hace a todos iguales. Son la sabiduría y la necedad los criterios distintivos de dos tipos de hombres. La primera aporta virtud, nobleza y felicidad; la

segunda vicio, vileza y esclavitud. Se ha hecho notar que la universalización del poder lograda con la idea de Imperio, sea en la modalidad efímera que alcanza con Alejandro Magno, sea posteriormente con el Imperio romano, encuentra correspondencia en el cosmopolitismo estoico y en la igualdad entre todos los hombres. La ley universal de la naturaleza, fundamentada en el *logos* y participada por los hombres, otorga a todos ellos la misma dignidad y derechos. De ese modo están echadas las bases del derecho natural. No existen privilegios por naturaleza y la esclavitud se opone a la ley natural. Todos los hombres son ciudadanos de una misma *polis.* Séneca, Epicteto y Marco Aurelio añoran la urbe cosmopolita, en la que las relaciones entre los hombres se concretan en una fraternidad universal.

Del proyecto moral estoico forma parte, finalmente, la *nostalgia de la religión.* La divinización del *logos* cósmico implicaba una correlativa sacralización de la naturaleza y del hombre en la medida en que compartían aquél. El resultado es una religiosidad de impronta panteísta, ayuna de historicidad, plena de despersonalización e impregnada de fatalismo. Anticipando a Spinoza, Dios y la naturaleza aparecen identificados. Zenón nos lo dice: "el cosmos y el cielo son la sustancia de Dios" (SVF. I, 163). La idea de persona, atribuida por el cristianismo a la divinidad, se encuentra ausente. Dios es el *logos* cósmico. Pero no se reduce a concepto abstracto inoperante, como el de la metafísica idealista. Interviene en forma de *fatum y* providencia *(Pronoia)* en la marcha del mundo, fijando el destino de los mortales. Providencia, en todo caso, despersonalizada y carente de historicidad. La providencia estoica coincide con la finalidad y armonía que abarcan la totalidad del universo y que conduce a éste a la meta impuesta por la razón inmanente al mismo. Dios, de ese modo, rige al mundo desde dentro del mundo. Los dioses de la mitología antigua se reducen a expresiones poéticas de la única divinidad y a manifestaciones de su poder. Pero la providencia, vista desde la perspectiva del hombre, toma la forma de fatalidad y destino. Ella impone un curso inexorable al acontecer. El azar y la casualidad no rigen la vida. La gobierna el *fatum.* Pero, si todo acontecer está prefijado de antemano, ¿qué sucede con la libertad y responsabilidad del hombre al tomar decisiones? ¿Restan anuladas y sin ellas peligran los soportes de la moralidad? Desde su perspectiva cosmológica, el estoicismo careció de los recursos conceptuales necesarios para resolver adecuadamente el problema.

La ética adeuda al *estoicismo,* finalmente, una de sus categorías fundamentales: la de *deber (obligatio*, obligación, *Pflicht*). Escasamente rastreable en la filosofía precedente, entra en el escenario de la filosofía durante el período helenístico y adquiere un protagonismo indiscutible en el derecho y ética ilustrados, convirtiéndose en la categoría central de la ética kantiana y postkantiana. A partir de entonces sirve de criterio para contraponer las éticas *deontológicas* a las *teleológicas,* una de las tipificaciones más recurrentes en filosofía práctica. La deontología estoica, no obstante, se diferencia profundamente de la kantiana al tener por soporte no una mera racionalidad formal, fundamentada sobre la universabilidad de las normas, sino una racionalidad de impronta metafísica: el *logos* de la naturaleza. En un caso es la razón inmanente a la naturaleza quien obliga, en el otro la razón en cuanto forma de la ley. Se acepta, pues, una razón

que reconoce un modo de ser *bueno,* preexistente en el cosmos.

El concepto de *deber* clarifica la distinción estoica entre acciones correspondientes a la vida natural *(kathékonta)* y acciones correspondientes a la vida moral *(katorthómata).* Lo introduce en el léxico moral Zenón de Citio con el significado de lo exigible por ser conforme o adecuado a la naturaleza. Cicerón lo explica con precisión: "El *deber* exige, en primer lugar, conservar el estado de la naturaleza; en segundo lugar, mantener aquello que la naturaleza exige y repeler lo que la contraría" (*De Fin.* III, 6, 20). Tal apremio tiene vigencia por igual en animales y hombres, si bien en éstos bajo el imperio del *logos.* El *deber* encuentra expresión en las leyes que rigen los pueblos, las cuales han de adecuarse, en ultima instancia, a la naturaleza. El deber natural razonado adquiere rango moral, pasando de materia bruta de acción a materia expresamente racional, es decir, de *kathékonta* o exigencia de la vida natural a *katorthómata* u obligación de la vida ética. Entre una y otra media la *adecuación a la naturaleza* como criterio supremo de moralidad.

El derecho tiene, pues, su base en la naturaleza. El apremio de la racionalidad vigente en ésta genera el *deber (kathêkon).* El *logos* exhibe exigencias que implican obligación moral. De aquí deriva una *deontología* naturalista, que introduce un cambio relevante en la concepción de la ética. Ésta sustituye la perspectiva *eudemonista*, preferida por la tradición platónico-aristotélica, por una posición deontológica, en la que prima la idea de obligación sobre la del bien. Kant, siglos más tarde, vertebrará en torno a esta idea su proyecto moral.

Pero para el estoico, el deber coincide con lo que la razón aconseja efectuar a través del imperativo ¡vive conforme a la naturaleza! A él remiten, en última instancia, la razón y la obligación. A tenor del mismo las acciones que se ajustan a la normatividad del *logos* son convenientes y aconsejables; sus contrarias, inconvenientes y desaconsejables. La decisión de cada uno, por tanto, es responsable de aceptar o rechazar el imperativo moral de una racionalidad superior. Para conocer y discernir entre las acciones se precisa el ejercicio de la inteligencia. Por eso el comportamiento correcto se encuentra indisolublemente vinculado a la sabiduría. Ésta, en el caso del sabio, orienta las acciones correctamente, es decir, hacia lo adecuado a la naturaleza y a la razón. La acción incorrecta o vicio, por el contrario, es el modo de actuar del ignorante y de aquel que actúa contra la propia naturaleza. El bien y el mal, en la mejor tradición socrática, se vinculan al conocimiento o *logos*, que regula la naturaleza, y a la vez constituye la parte más noble del hombre. El precedente concepto de *deber* fue traducido por los romanos con el término de *officium*, añadiendo a la palabra una connotación jurídica: lo legal y prescrito por las normas. Cicerón diserta extensamente sobre él en su *De officiis,* obra que, en la traducción de Ch. Garve, dejó huella profunda en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* kantiana.

1.5.3. El ideal del sabio: la privatización de la ética

Corriendo tiempos en que los ideales de libertad y democracia de la *polis* clásica se

derrumban, el individuo, perdido el espacio público como lugar de responsabilidad y de cultura, se refugia en la propia interioridad para reencontrarse a sí mismo como persona autónoma. Se asiste de ese modo a la privatización de la ética y al consiguiente incremento del individualismo. La finalidad de los proyectos éticos de Platón y de Aristóteles: formar al hombre público como ciudadano virtuoso y político justo, es sustituida por el logro de la felicidad en el ámbito de la vida privada. Esta regresión al mundo interior, con todo, no se efectúa de modo ontológico, sino ético. El individuo no rompe su conexión determinística con una naturaleza de la que forma parte ni rechaza un destino que le abraza. Si desde supuestos ontológicos la libertad tiene límites, la ética acude a remediar la situación. Pero ésta no aporta libertad frente al destino, sino liberación frente a lo irracional. Es lo que se alcanza mediante el dominio de las pasiones y el ensimismamiento cabe si.

La privatización de la ética encuentra expresión en el *ideal del sabio.* Atribulada la *polis* por la irracionalidad de guerras y tiranías, el sabio distancia su vida de los negocios y de la política. El ensimismamiento del estoico o la vida retirada del epicúreo entienden la filosofía como liberación de poderes adversos e incontrolables. De ahí que la felicidad personal requiera alejarse de los dominios de la fortuna o de la fatalidad, para gozar de la paz que proporcionan la ataraxia y la autarquía. Es lo que pretende realizar el sabio, tan admirablemente descrito por Fray Luis de León en su oda a la *vida retirada:* “qué descansada vida / la que huye del mundanal ruido / y sigue la escondida / senda por do han ido / los pocos sabios que en el mundo han sido”.

El sabio *estoico* no encuentra en la *polis* la mediación adecuada del *logos* cósmico y divino. Aquélla, más bien, transmite irracionalidad y pasión. Vivir conforme a la naturaleza, adecuarse a la racionalidad que impera en ella, practicar la virtud y poseer el bien de la felicidad requieren recluirse cabe si, ensimismarse. Es en el mundo interior de cada cual donde el hombre adecúa sus comportamientos a la ley divina de la naturaleza. En ello reside la sabiduría. A través de la disciplina moral se controlan los estímulos externos irracionales y se armonizan los propios afectos con la razón. En esta adecuación de la vida a la razón reside la virtud y la felicidad. El sabio reconoce con ello el orden de la naturaleza y entra a formar parte de él. Tal connaturalidad entre hombre y cosmos se concreta en las actitudes que el sabio adopta: *imperturbabilidad* ante lo que acontece en su derredor y le provoca; *apatía* o ausencia de aquellas pasiones que colisionan con la racionalidad de la naturaleza; *autarquía* o autonomía respecto a las arbitrariedades de la fortuna.

Son las actitudes que resume el lema *sustine* et *abstine* del sabio refugiado en la fortaleza de su propia intimidad. En ella, incluso, recupera la libertad. Ésta reside no en hacer quiebros a la fortuna, como Epicuro creía, sino en adecuar la propia voluntad a la necesidad del *logos* cósmico arrojándose en brazos del destino. Aceptación consciente del *fatum* en cuanto expresión de la razón cósmica. Lo cual implica asentir a la sabiduría de la razón que rige el cosmos y formar parte del orden que en él impera. El destino, en ese caso, deja de ser temido poder que arrastra para convertirse en guía racional y amable que nos conduce a donde estamos emplazados. Un pasaje del Himno a Zeus de

Oleantes lo expresa bellamente: "Condúceme, oh Zeus, y tú, Destino, a la meta / que te plazca asignarme, cualquiera que sea. / Te seguiré presto y si posteriormente vacilo para seguir el mal, / retórname igualmente a ti" (SVF. I, 527).

El sabio epicúreo consigue la vida feliz por vía diversa, pero alejándose también del complicado mundo social. Para ello se requiere la autarquía y la convicción de que la felicidad no la traen los otros, sino que nace de uno mismo. De ahí el lema a seguir: *¡vive escondido!* Mantenerse, por tanto, distante de los asuntos públicos y de las perturbaciones que la actividad política acarrea. Para ello se precisa retiro y silencio. La paz personal que la ataraxia depara se alcanza con los bienes placenteros que el *Jardín* permite cultivar: amistad, arte, naturaleza, libertad. El proyecto de vida queda estereotipado en el famoso cuatrifármaco o las cuatro recetas: el placer correctamente gozado, la pérdida del temor a la muerte, la ausencia de temor a los dioses y la creencia en la brevedad y caducidad del mal.

1.5.4. Ética y experiencia mística

Se dijo anteriormente que la intencionalidad profunda de la filosofía de la época helenística fue la ética. Habría que añadir: y su querencia secreta la *religión*. Lo cual, si no corresponde a verdad en el caso del epicureismo, sí es cosa cierta respecto al estoicismo y, en mayor medida, al neoplatonismo. En todos los casos, sin embargo, la filosofía deja de ser *teoría pura* y amor a la verdad para transformarse en saber práctico, interesado en solucionar los problemas de un vivir cotidiano devenido problemático. Agotados, empero, los recursos teóricos descubiertos por el mundo clásico, emerge potente, por una parte, la *actitud escéptica* y, por otra, el recurso a la religión, entendida como salvación o soteriología. En ambos casos, lo que se cuestiona es el poder de la razón en la que tanta confianza había depositado la tradición socrática. Los límites de la misma, aplicada a solventar los problemas de la vida, quedaban manifiestos en la crisis de valores, que anuncia la decadencia del mundo antiguo. A este propósito, el escepticismo pirroniano, aun no consiguiendo establecer muchas verdades, al menos permitía erosionar abundantes certezas. La ética acusa el golpe. La *skepsis* no sólo anulaba los dogmas de la razón. Excluía toda norma absoluta de comportamiento, fundamentada en evidencia y verdad. A lo más, el criterio de conducta habría de buscarse en la utilidad. Pero el utilitarismo no podía dejar satisfechos a los grandes espíritus.

En el clima espiritual dominado por el escepticismo, el refugio en la religión se ofrecía como alternativa a la crisis de valores de la cultura clásica. Significaba, además, una búsqueda de horizontes para la comprensión del mundo más amplios que aquellos en que se encerraba la reducción escéptica del quehacer filosófico a mero problema epistemológico. Pero el recurso a la religión resultaba inviable bajo la forma de regresión a los mitos arcaicos o como canonización de la religiosidad popular. Ni en un caso ni en otro se respondía a las preguntas sobre el sentido de la vida humana y sobre los fundamentos de la ética y de la política, que con tan genial creatividad se habían debatido a partir de Sócrates. La sabiduría moral desplegada en el *ideal del sabio* estaba

capacitada para desempeñar la función de *religión sucedáneo*, pero carecía del halo de misterio y de la nostalgia de trascendencia que poseían las religiones orientales y que, ya en las cercanías de la era cristiana, penetraron masivamente en el Imperio romano. Lo que el mundo precisaba era una catarsis personal y colectiva, y ésta solamente podía aportarla la religión. La seducción de lo sagrado, en consecuencia, acabó triunfando y la religión sustituyó a los restos de metafísica antigua en la tarea de aportar los soportes teóricos sobre los que se construye la conciencia moral. Cuanto más se invalidaron recíprocamente los diferentes sistemas de filosofía, tanto más quedó patente la incapacidad de la reflexión para cumplir la misión que ella misma se estaba asignando: orientar al hombre en la vida en orden a conseguir la felicidad. Esta función, cabalmente, es lo que se creyó encontrar en la religión. La especulación helenística, sin embargo, fracasa en su intento de construir la experiencia religiosa a base de *gnosis.* Las escuelas no se ponen de acuerdo sobre el *sabio divino* a quien se habría de rendir culto ni tampoco llegan a ensamblar la comunidad de creyentes a ello destinada. Éstos serán logros reservados a la religión histórica que aparece por aquellas fechas, el cristianismo, la cual conseguirá, tras laboriosos esfuerzos, codificarse teóricamente en dogmas e institucionalizarse en Iglesia, no sin previo recurso al abundante instrumental teórico y jurídico de la cultura helenístico-romana.

La transformación de la filosofía en religión y la consiguiente reducción de la ética a mística tiene lugar con el *neoplatonismo.* La veta religiosa que a partir del orfismo pitagórico y a través de Platón penetra activamente en la filosofía, toma cuerpo en el judío helenizante Filón, el platonizante Plotino y el escolarca Proclo, codificándose en un cuerpo de doctrina de amplias resonancias morales. Su concepto del mundo y de la vida se articula sobre un esquema dualista de matriz platónica que juega con las alternativas tópicas espíritu-materia, alma-cuerpo, bondad-maldad, virtud-vicio, Dios-mundo, luz-tiniebla, etc. En la tensión entre los polos conflictivos se sitúa una culpa originaria y una purificación ascética, que libera y reconduce al alma descarriada hacia una divinidad inefable mediante un proceso de asimilación que culmina en el éxtasis. La crisis de la racionalidad del mundo clásico y el derrumbamiento del sistema de valores sobre ella sustentado sirvió de suelo abonado para el triunfo de la oferta salvadora, que el misticismo alejandrino, con su carga de exoterismo, misterio, apocalíptica y gnosis, presentaba. La experiencia negativa del mundo se traduce en necesidad y nostalgia de lo divino, alcanzable en la inmediatez de la experiencia mística. El contexto sociocultural, por consiguiente, propició un viraje a favor de la creencia, del mesianismo y de la *fuga mundi*, a desventaja de la razón, de la existencia cotidiana, del compromiso político y del goce epicúreo de la vida. La ética en este contexto adopta la forma de ascética purificadora de un alma prisionera del cuerpo y afanada en retornar a su unión con la divinidad.

Plotino contempla al mundo en sus *Enneadas* como unidad totalizadora y, sin embargo, escindida dualísticamente en dos esferas antitéticas: el espíritu y la materia. Ésta es la sede del mal, de la perversión, de lo no-divino. Aquélla se identifica con el bien, con la luz de la idea, con la verdad. Entre ambas pululan los eones intermediarios y

los seres se organizan jerárquicamente a tenor de la entidad y bondad que participan, en mayor o menor medida, según su aproximación o distancia del *Unum* divino. El espíritu y la materia protagonizan, pues, una situación de conflicto dialéctico en forma de aversión/conciliación de contrarios, en la que, sobre las pautas del esquema *exitus-reditus,* las cosas emanan del *Unum* en un proceso degenerativo de diversificación y retornan a él en una ascética regeneradora de la unidad. A la escisión fáctica del mundo, por tanto, subyace una unidad profunda con ribetes panteizantes, que recuerda la cosmología del *Timeo* platónico e, incluso, el *logos* cósmico de los estoicos. El *Unum* divino impregna la totalidad de las cosas, siendo en sí mismo simple, trascendente, autocreador y acto supremo de razón, amor y libertad. La trascendencia del *Unum* le convierte en incognoscible e inefable *(agnostikón kai arretón)* y, por ello, el hombre carece de conceptos y de palabras para decir quién es. Pero el *Unum* no se reduce a negatividad vacía. De él emanan los seres en un proceso descendente gradual, como la luz que irradia del sol. En el nivel ínfimo de la realidad se encuentra la materia, rozando con la nada y el no ser. Aquí se encuentra la sede del mal y de la tiniebla.

El proceso del retorno de hombres y cosas al *Unum* divino es el lugar de la ética, de la estética y de la mística. El imperativo moral fundamental es la identificación con Dios. La vida del *Unum* aparece como vida a imitar y como ley a seguir. La maldad, el vicio y la culpa caen del lado de la materia y de las manifestaciones corpóreas de la misma en las pasiones y en el desamor. La sabiduría, la virtud y la felicidad, es decir, la vida buena, se sitúan del lado del espíritu. En los procesos de emanación y diversificación respecto al *Unum* los seres se degradan y desintegran a medida que se alejan del espíritu y se incorporan a la materia. Aquí se origina la experiencia del mal y de la culpa. El retorno al *Unum*, por el contrario, en el que toman parte activa los eones intermediarios *mente y alma* promoviendo la virtud, permite al hombre recuperar entidad y bondad, al aproximarse a la unidad. Este proceso conlleva espiritualización, divinización y felicidad. Una vez descubierta la inanidad de la vida corpórea, el alma torna a su origen. A través de la ascética se libera de la materialidad del cuerpo, transitando del vicio a la virtud. La conversión al *Unum* se realiza por tres sendas: la admiración de la belleza, el amor al bien y la contemplación de la verdad. De protagonista y guía actúa el *evos* platónico, en un clima espiritual de contemplación afectiva. Es la situación adecuada para desarrollar una metafísica de la voluntad y de los afectos. El amor que el *Unum* se profesa a sí mismo es compartido por los seres de él emanados, originando en ellos la nostalgia de su origen. El *evos* desempeña, en ese caso, la función de impulso fundamental que empuja las cosas hacia su *telos,* el *Unum.* En el laborioso itinerario hacia el *Unum*, la actividad moral erradica los deseos y pasiones, que nacen de la dispersión y de la división. El amor, a este propósito, ejerce su tarea catártica y liberalizadora. La filosofía, mezcla de amor y de verdad, adquiere tonalidades de sabiduría contemplativa y afectiva respecto al *Unum.* Esta dialéctica purificadora de retorno a la divinidad culmina en el *éxtasis* místico, en el que acontece la identificación del alma con ella. Es la experiencia intuitiva de Dios –*teología apofática*–, que escapa a los conceptos y palabras del hombre. La carencia de razón y de lenguaje crea el vacío necesario para el misterio y el silencio. Ambos

acompañan al éxtasis, que permite compartir el ser, la verdad y la bondad de la divinidad a través de la vivencia afectiva de los mismos. Lo cual, sin embargo, no elimina la diversidad entre lo divino y lo humano, entre el *Unum* y la multiplicidad, entre la identidad y la diversidad. La circu-laridad del esquema platónico del *exitus-reditus* se cierra con ello y deja marcados los trazos fundamentales sobre los que los idealismos panteizantes posteriores, del maestro Eckhart a Hegel, interpretarán la vida humana.

1.6. Balance y contraste comparado

Se ha dicho, a la vista de la eficacia histórica *(Wirkungsgeschichte)* del pensamiento griego, que la filosofía occidental no pasa de ser notas al pie de página de Platon y de Aristóteles. Así lo testimonió una tradición que se alarga desde la moral y la mística cristianas, el humanismo renacentista y la neoescolástica contemporánea hasta los neoaristotelismos actuales. Como en otros campos, tales como la arquitectura, la escultura o la literatura, el mundo clásico plasma el canon de la moralidad. La cultura grecolatina aparece, pues, como momento constituyente del sistema de valores, ideas y normas que configuran la conciencia moral occidental. El resultado es un *ideal tipo* de conducta, en sentido weberiano, cuyos rasgos individualizantes serían los siguientes: concepción objetivista de lo bueno fundado sobre la metafísica del ser, cognitividad del fenómeno moral, sistema coherente de fundamentación racional de valores y normas, protagonismo, junto a los elementos ontológicos, de las dimensiones psicológicas y antropológicas de la acción moral: motivación, decisión, libertad, deseo, finalidad… Tales rasgos individualizantes permiten diferenciarlo esencialmente de modelos posteriores de ética.

A pesar de las diferencias entre ética clásica y posteriores *ideales tipo* de moralidad, gran parte del elenco de temas y tendencias con que se debate la filosofía práctica se encuentra ya formulada, de una manera o de otra, por aquélla y buena parte de las respuestas, *mutatis mutandis*, también anticipadas. De atenernos al bagaje lingüístico y conceptual del discurso moral convencional, asombra el hecho de que la mayoría de los términos básicos del mismo, en su configuración actual, hayan sido acuñados por la reflexión clásica. Y no menos asombro produce el que también aparezcan ya con la carga semántica que hoy día acreditan.

La simbiosis que algunos padres de la Iglesia intentaron entre pensamiento clásico y religiosidad cristiana y el maridaje aristotelismo-teología consumado por Tomás de Aquino, no anulan las diferencias fundamentales entre ambos, marcadas por el puesto que respectivamente ocupan y la función que desempeñan en uno y en otra, la metafísica y la historia, la fe y la razón, Dios personal y el mundo. Una revelación histórica, como canon normativo de verdad y valor, y la fe, como decisión personal, marcan la frontera entre un *tipo ideal* de ética, basado en la metafísica, y otro, elegido como religión de salvación.

Estructuras básicas del paradigma clásico de moralidad, tales como los dualismos mundo sensible-mundo inteligible, norma-deber…, persisten eficazmente a lo largo de la reflexión moral. Tales estructuras, sin embargo, cobran nuevo contenido semántico y función al ser reubicadas en otro horizonte hermenéutico por la teología o la antropología. Es lo que acontece con la reconversión religiosa de la ética aristotélica, programada por el cristianismo, o la reconstrucción de la ética en la antropología subjetivista moderna propuesta por Kant. Otras estructuras básicas, como la teleología, serán objeto de críticas agudas. El mecanicismo de la ciencia moderna tendrá por inaceptable la idea de fin y ésta se convertirá en nudo gordiano del debate entre la ética

clásica y algunas ciencias de la naturaleza, como la biología evolucionista o la ecología. La alternativa libertad-necesidad, de cuyas implicaciones los antiguos fueron plenamente conscientes a través de sus debates con formas de mecanicismo como las del materialista Demócrito, marcará también profundas distancias entre la versión de la acción humana sustentada sobre la ciencia natural moderna y la ética antigua. Kant, en la alternativa determinismo-libertad, se encontrará más próximo a la filosofía clásica que al cientificismo moderno.

2
El **apriori** *de la religión: la ética bajo el régimen de la teología*

2.1. Ética y religión

La ética es praxis racional y sus dos categorías centrales son: el *deber* y lo *bueno.* La religión es vida creyente y sus dos categorías centrales son: *salvación y Dios.* Las diferencias entre ética y religión saltan a la vista. Pero también sus interferencias y conexiones. Tanto la religión como la ética padecen tentaciones reduccionistas, olvidando la primera su identidad de acontecimiento salvador y de veneración al misterio y la segunda su índole racional y su vinculación a la idea de *deber.* Pero el reconocer que no todo en la ética es religión ni todo en la religión es ética no empece el que entre ambas, como la historia muestra, existan complicidades. La religión, con frecuencia, se ha mostrado madre fecunda, aunque no siempre, de valores morales, los cuales, incluso después de procesos de secularización, como bien mostró M. Weber, y perdida su referencia al origen religioso, persisten como instancias eficazmente operativas en la ética civil. De hecho los códigos morales surgen frecuentemente a impulsos de la religión y la separación entre ambas acontece tardíamente a causa de la secularización y del pluralismo cultural. Es sabido que, en Occidente y Oriente, desde antiguo, abundan los modelos de ética construidos sobre el *apriori religioso.* Su enumeración, presentación y análisis exigirían centenares de páginas. Aquí nos damos por satisfechos con un par de referencias a la ética de las religiones más significativas. Y centramos el interés en la religión que se ha desarrollado en simbiosis con la cultura occidental: el *cristianismo.* Y ello –dejando de lado el cristianismo ortodoxo oriental, aunque no por carencia de interés–, en sus dos grandes variantes: *la católica y la protestante.*

El *apriori* religioso genera un modelo de ética que se corresponde con la comprensión que cada religión tiene de sí misma. Desde la religiosidad arcaica, sobrante en tabúes y carente de conciencia moral, a la reducción de la ética a religión practicada por el misticismo, se despliega una gama plural de éticas religiosas. Lo sagrado y numinoso, rasgo diferencial de la religión, se traduce originariamente no tanto en acción moral cuanto en rito mágico. Las prescripciones cultuales dejan en la penumbra a los valores morales. Aquéllas y no éstos motivan las acciones. La sacralización de la praxis, en este caso, anula la especificidad del fenómeno moral y la ética se diluye en rito. Pero a

medida que el misterio y lo numinoso son relacionados con la Divinidad y ésta adquiere rasgos antropomórficos y personalistas, la religiosidad se moraliza, ya sea asignando a Dios cualidades morales, ya proclamándole valor supremo, origen de las normas y garante del orden social. Se asiste al fenómeno que el tópico denomina "transito del mito al logos". El *ethos* inmanente a las diferentes culturas fue pronto interpretado como deber religioso y aceptado como mandato divino revelado. El decálogo de la religiosidad judaica lo testimonia de forma ejemplar. A medida que el monoteísmo se perfila como la interpretación más coherente de la religión, la ética se configura como un sistema de relaciones entre el hombre y Dios y las categorías básicas de la misma: el bien, la felicidad, la ley, la virtud, etc., intensifican su dimensión religiosa y los deberes se organizan en cánones, que regulan las acciones del hombre respecto a Dios, a sí mismo y a los demás hombres. La ética religiosa, a estos efectos, evoluciona hacia el saber racional sobre aquellas relaciones. Y puesto que la ética religiosa no se entiende a sí misma como mera descripción de costumbres, sino como deber y compromiso, su lenguaje adopta la forma de discurso prescriptivo sobre lo que se debe hacer o evitar. De ahí el genero lingüístico del mandato del que la tradición judeocristiana ofrece el modelo clásico del Decálogo.

Si el proceso descrito afecta a la religiosidad en general, la filosofía occidental se embarcó ya desde la Grecia presocrática en una aventura inacabada de racionalización y universalización. La razón, en todo caso, en sus diferentes versiones, actuó de moderadora. No fue éste el caso, sin embargo, de la religiosidad oriental, que poco amante del concepto y más proclive al compromiso personal exige o una decisión ética previa a favor del espíritu y del bien, o un acceso privilegiado a la religión, como en el caso de la religión de Zaratustra, o una actitud de obediencia y sumisión a Dios, como exigen el judaismo y el Islam. La simbiosis entre ética y religión, por otra parte, se radicaliza en aquellas religiones, proclives a la mística, como el budismo, que hacen consistir la salvación del hombre en la realización de determinados valores morales, v. g. el amor o la *fuga mundi,* hasta permitir que la vida se anegue en la irracionalidad, tal como la pasividad mística y cósmica del taoísmo profesa.

La religiosidad de las grandes culturas asiáticas diluye la ética en experiencia mística. Para el *budismo* la religión tiende a liberar al hombre del dolor que le asedia y de la pasión que le arrastra mediante una ascética moral de autoeducación consistente en iluminación meditativa y en autodominio. El esfuerzo culmina en el *nirvana*, disolución del sí mismo en la paz y sosiego alcanzados a través de la erradicación del egoísmo, del odio y de la pasión. Semejante reducción de la ética a mística adquiere rasgos cósmicos en la tradición taoísta, al acentuar ésta la necesaria armonía entre el hombre y la naturaleza, adecuando a la misma costumbres y hábitos. La ética, en este caso, se sustenta en la recepción y asimilación de la fuerza cósmica, que emana de la naturaleza. El alto componente místico y ascético, unido a la sacralización del cosmos, genera un componente determinístico en la dinámica del obrar y dogmático en la idea de la verdad, que a veces se traducen en sistemas políticos autoritarios y absolutistas. Talante diferente, en cambio, muestra la religiosidad del *induismo,* al carecer de dogmas y

cánones morales y asociar la ética al contexto social de castas y a doctrinas metafísicas. El dogma de la reencarnación y trasmigración de las almas se convierte en soporte del proyecto de vida. El *karma*, ley de recompensa y castigo en la vida futura a tenor de la perfección alcanzada en la vida anterior, regula el proceso de ascensos hacia formas de vida superior hasta el logro de la perfección última. La revelación divina contenida en los *vedas* concibe el universo como fuerza vital, Brahma o absoluto, fuerza de la que el individuo participa y que acota la senda de la santidad que conduce a la unidad entre el hombre y el cosmos. Es en esta unidad en donde el hombre, liberado de taras e hipotecas, alcanza la salvación y el final de su peregrinar por sus diferentes vidas. El yoga, la interiorización de la vida, la liberación del dolor y de la culpa, la meditación trascendental o la inmersión en el sí mismo son técnicas y a la vez etapas de aquel camino de perfección, cuyos hitos son el saber, el amor a la divinidad y el altruismo.

Si la sacralización del cosmos en la religiosidad oriental implica una despersonalización de la divinidad y la consiguiente desdogmatización y anomía de la praxis, la personalización de la divinidad en el *islamismo* y en *judaismo* conduce a una ética teocéntrica y teónoma, fundamentada sobre la creencia en un Dios personal, creador, providente y rector del mundo, en quien se sitúa el origen de todo bien, valor y norma morales. El Islam, desde profundas raíces religiosas, diseña un proyecto de ética monoteísta (Alá), profético (Mahoma), articulado en el binomio revelación divina (Corán) –fe del creyente–. La religiosidad islámica, de estructura formal cercana al judaismo, si bien de aparición más tardía, incorporó al acervo preislámico originario, derivado de costumbres y tradiciones de la cultura del desierto, elementos tanto judíos como cristianos, previamente adaptados a su peculiar estilo de vida. El código normativo del Islam está contenido en la *Sunna*, compilación de comentarios al Corán, referentes a los deberes fundamentales del creyente: oraciones, donativos, ayunos, peregrinaciones, vida familiar y social, etc. La historia de la religiosidad islámica vivió episodios de recepción-rechazo de la filosofía clásica grecolatina muy similares a los vividos por el cristianismo. En el islamismo, sin embargo, ajeno e inmune a lo que en Occidente significaron términos como *modernidad, ilustración o secularización*, la religión, la ética, el derecho y la política se desarrollan en estrecha simbiosis, si bien en medio de agudas tensiones provocadas por una sociedad abierta a Occidente, cuyo sistema de valores colisiona inevitablemente con la ortodoxia coránica y con la teocracia clerical. Defensa de la propia identidad religiosa y recepción de elementos culturales exógenos sitúan hoy en día a la ética y política islámicas ante alternativas trágicas.

El judaismo, por su parte, perfecciona el *ideal-tipo* de ética monoteísta y teocrática. Encarna un primer gran intento de construir una racionalidad práctica, de índole teológica, superadora de mitos y tabúes ancestrales. Codificada en los libros veterotestamentarios y en el Talmud, su código moral contiene los elementos básicos de la ética teológica: Yahwé, único Dios personal, creador, providente y rector del mundo y de la historia, origen de la autoridad y de las normas, bien supremo y fundamento de valores, principio legitimador de toda acción social. Tanto la vida humana como el cosmos se insertan en un *ordo creationis*, derivado de una acción divina creadora. A la

revelación de la voluntad soberana y del poder de Yahwé, consignada en los libros sagrados, responde la fe y la obediencia del creyente. Sobre ellos se sustenta el concepto del *deber.* Como consecuencia, la vida personal y social se configuran teocéntricamente, ya en forma de ritual sagrado ya en forma de costumbre y tradición. La ética aparece, en este caso, diluida en religiosidad y enmarcada en una historia de *salvación.* El Decálogo mosaico enumera como imperativos básicos de la ética el amor a Dios y al prójimo así como la fe y obediencia al mismo Dios. Aquella historia se despliega en episodios de culpa y redención, personales o colectivas, sobre los que planea la soberanía, compasión y justicia divinas. Peculiaridades singularizantes no están ausentes de la religiosidad y ética judaicas: monoteísmo personalista, nacionalismo radical, profetismo escatológico, ritualismo externo, fidelidad a la tradición… Todos ellos enmarcados en la tensión dialéctica entre culpa y fidelidad, castigo y recompensa. Y como consecuencia, sacralización profunda de la vida pública y de la política, que, de igual modo que en el islamismo, chocan frontalmente con la secularización social moderna. Históricamente y no sin reacciones en contra, el judaismo ha sido muy permeable a influjos exógenos. En su estilo de vida encontraron implantación vigorosa, ya en época antigua actitudes místicas de matriz gnóstica o neoplatónica, ya en época moderna cosmovisiones racionalizantes (M. Mendelson), dialéctico-materialistas (K. Marx), personalistas (M. Buber) o altruistas (E. Levinas).

2.2. Ética y religión cristiana

2.2.1. La estructura bipolar de la religión cristiana

El cristianismo es la religión fundada por Jesucristo. En cuanto religión, el cristianismo se presenta prioritariamente como una historia de salvación, centrada en el acontecimiento *Cristo*, el cual incluye también un modelo ideal de comportamiento práctico. La persona histórica de Jesús de Nazaret detenta el protagonismo en aquel evento. Su mensaje doctrinal y su estilo de vida sirven de modelos de verdad teórica y de vida práctica para la ética cristiana. Ambos se gestan en el contexto escatológico peculiar del judaismo precristiano, en el que Jesús de Nazaret anuncia la llegada inminente del "reino de Dios", y con él la salvación de la humanidad. El cristiano, en consecuencia, piensa y actúa desde una convicción plena de certeza: que el Nuevo Testamento contiene el ideal-tipo de moralidad. Proyecto que, sea analizado en su gestación histórica, sea practicado por su Fundador y comunidad naciente, mantiene validez normativa en sus ulteriores desarrollos a lo largo de la historia. La praxis cristiana no resta mera eticidad formal carente de contenidos: implica compromisos, premios y castigos. Pero ni el premio ni el castigo son el motivo central por el que el cristiano actúa. En la praxis cristiana salvadora, la iniciativa corresponde a Dios, sin que interés humano condicione la autonomía y soberanía de la acción divina. Este trascendentalismo religioso será aspecto especialmente enfatizado por la interpretación protestante del cristianismo. La ética racional, en consecuencia, tenderá a ser diluida en moral creyente. La versión católica, en cambio, asignará mayor iniciativa al obrar humano en la empresa de la salvación. La ética racional, por tanto, dispondrá de un método y campo propios, aunque subalternados. En ambos casos, sin embargo, se reconocerá que la ética cristiana presupone una *decisión fundamental* por parte del hombre con la que éste se sitúa libremente dentro del cristianismo. Dada la polivalencia del fenómeno cristiano, los intentos reductores del mismo a sistema filosófico, programa socio-político, experiencia de la subjetividad o forma existencial de vida, cojean de unilateralidad. La historia, sin embargo, abunda en tales intentos.

El proyecto de vida cristiano péndula a lo largo de su historia en la alternativa religiosidad-cultura, estar en el mundo sin reducirse al mundo. Se afirma, pues, con razón, que sus imperativos morales poseen significado bivalente, como resultado de la simbiosis entre un evento absoluto, el "acontecimiento Cristo", y los contextos socioculturales en los que aquél se hace valer. De ahí las tensiones inmanentes a toda ética cristiana. Ya en los orígenes de la misma, superados los conflictos entre legalidad veterotestamentaria y neotestamentaria, ocurrió la conmoción provocada por la gnosis y sus exigencias de mística rigorista y de ruptura con el mundo. A partir de entonces, la desconfianza hacia influjos exógenos, virtualmente corruptores de la identidad religiosa, se mantendrá como rasgo esencial de la ética cristiana a lo largo de su historia. Fue resultado de experiencias de crisis, en las que se perdió la necesaria distinción que media entre una religión que se entiende a sí misma como evento de salvación y una cultura de

la razón, que se hace valer como interpretación del mundo o compromiso con un proyecto político. Solventar tales situaciones es reto recurrente de la religiosidad cristiana en sus esfuerzos por sortear tanto la tentación gnóstica de la *negación y fuga del mundo* como la secularización en el mismo. El primer gran episodio de aquella dialéctica acontece en el proceso de recepción-rechazo por parte del cristianismo de la cultura clásica, en su versión helenística tardía. Los nombres entonces de Clemente de Alejandría y Tertuliano se convierten en símbolos de sendas actitudes, que se reiteran con vestimenta diferente cada vez que el cristianismo se encuentre con nuevas formas de vida y pensamiento.

La religiosidad moral cristiana posee, pues, estructura bipolar: quiere ser oferta de salvación extramundana para el hombre en el mundo. De ahí la yuxtaposición en la misma de elementos heterogéneos, causantes de tensiones potencialmente conflictivas. La reflexión cristiana, sobre todo la tradición escolástica, plasmó tal heterogeneidad en los binomios revelación-razón, gracia-naturaleza, fe-ciencia, teología-filosofía. Lo cual no ha sido obstáculo para que la construcción del proyecto moral cristiano se realice por dos sendas:

a) Una endógena, según la cual el cristianismo toma conciencia de su propia identidad moral en forma de desarrollo de valores y normas, cuyo origen se encuentra ya en la praxis y doctrina de Jesús de Nazaret, ya en las de la comunidad cristiana incipiente.

b) Otra exógena, según la cual la sustancia ética procede del contexto sociocultural circundante, que estimula con planteamientos y soluciones circunstanciales el desarrollo de la praxis cristiana.

Nuevas situaciones y fidelidad a los orígenes enmarcan la sedimentación histórica de la ética cristiana. Ésta, en consecuencia, se presenta como fenómeno inquieto e inquietante, tenso entre la normatividad de un pasado y un presente que urge y estimula.

La ética cristiana reconoce validez normativa a Dios y a su revelación y, en el caso del cristianismo católico, al magisterio de la Iglesia. Tales elementos preformativos determinan un problema clásico de la misma, expresado acertadamente en el Medievo, con las fórmulas revelación-razón, ciencia-fe, teología-filosofía. A pesar de que los rasgos diferenciales entre el modo creyente y el modo racional de construir el mundo moral suelen ser reconocidos, los intentos recíprocos de rechazo/absorción, ya por parte de un extremo, ya por parte del otro, abundan en la historia. Lo correcto, no obstante, es que la moral cristiana construya su discurso a partir de la revelación divina, aceptada por la fe, y la ética racional opere sobre hechos y certezas de razón. Exigencias internas de aquella fe, no obstante, y urgencias provenientes de contextos culturales hacen que la historia de la ética cristiana abunde en intentos de diseñar modelos de ética con ayuda de categorías conceptuales tomadas en préstamo a filosofías en curso. La precedente bipolaridad con las ganancias/pérdidas que conlleva ha conducido en unos casos también a negar la posibilidad y existencia de una ética cristiana, entendida ésta como reflexión científica y

racional sobre la acción humana. Tal planteamiento, procedente de contextos antiguos o contemporáneos radicalmente cristianos, posee su lógica peculiar. Toda ética racional adolecería de pelagianismo. Entre Tertuliano, Ockham, Kierkegaard y K. Barth existe, salvadas las diferencias, una continuidad profunda. La ortodoxia protestante vio en la ética racional y en sus productos mera soberbia de un hombre *naturaliter corruptus,* que pretende restar autonomía y soberanía al obrar salvador de Dios en la "sola fe". Toda ética racional, en tal caso, delataría soberbia humana, condicionamiento de la salvación del hombre por las obras del hombre, altivez humanista, erosión del poder omnipotente de Dios. La praxis cristiana habría de organizarse, pues, no en la secuencia razónética-religión-cristianismo, sino en la opuesta cristianismo-religión-salvaciónmoral. Incluso desde otros presupuestos y pensando que la revelación y la razón no tendría por qué maridarse, dada su heterogeneidad, se llegaría a una conclusión similar: la imposibilidad de una ética religiosa cristiana no por procedimientos de absorción, sino de disociación. Ética y religión representan ámbitos heterogéneos y separados. Los lemas contemporáneos *ética sin moral* (metaéticos) y *ética sin religión* (civilistas) o *cristianismo arreligioso* (D. Bonhöffer), reproducen variantes de un problema cuya solución se busca más por el camino de la coexistencia pacífica que por la del maridaje conflictivo. Es decir: en vez de reducción de la ética a religión bajo la hegemonía de la fe o de reducción de la religión a ética bajo hegemonía de la razón, diferenciación de ámbitos y fines en una cultura plural.

2.2.2. Sedimentación histórica del ideal-tipo cristiano de moralidad

Pero, de hecho, existe un proceso histórico de construcción de la conciencia moral cristiana con aportaciones tanto de la teología como de la filosofía. A lo largo de veinte siglos se sedimenta un *ideal-tipo* de moralidad, con lógica y valores específicos, que bien puede ser llamada ética cristiana. En este proceso de gestación histórica de un ideal-tipo de moralidad son claramente diferenciales cuatro etapas:

- *a)* Período de constitución de valores, del que nos dan cuenta no sólo los textos fundacionales del cristianismo, sino también los de la formación de una tradición normativa.
- *b)* Un segundo período se corresponde con una cultura en régimen sociológico de cristiandad, y puede ser homologado cronológicamente con lo que denominamos *Medievo*.
- *c)* Un tercer período, coincidente con la implantación de la filosofía del sujeto y que se alarga por la denominada *modernidad.*
- *d)* Una cuarta fase, hoy en sus inicios, dominada por categorías como la intersubjetividad, el multiculturalismo, la globalización y el pluralismo axiológico.

Transcurrida su primera etapa constituyente, la ética cristiana se construye durante el Medievo, tomando como criterio regulador el famoso *fides quaerens intellectum,* lema

con el que la gran Escolástica soluciona el problema de las relaciones entre revelación y razón, teología-filosofía. Ya desde la época patrística, y a consecuencia de la creciente simbiosis entre judeo-cristianismo y cultura clásica, el modelo de *vita christiana* se y reconvierte apropiándose de abundante material estoico y neoplatónico para expresar conceptualmente la propia conciencia moral. A través de Séneca, tenido por *cristiano anónimo,* se aceptan los conceptos helenísticos de *filosofía moral* entendido como programa de vida y de *pedagogía del alma,* centrada en la formación de la persona con ayuda de la razón y del sentimiento. El cristianismo tantea, con ello, un camino válido para transformarse en racionalidad práctica creyente. El *De Officiis ministrorum* de S. Ambrosio desarrolla ya un primer proyecto de moral, inspirada en el *De Officiis* de Cicerón con el que los conceptos estoicos de *deber, virtud y bien* adquieren sentido religioso al ser puestos en relación con Dios. La categoría de virtud y su catálogo, los conceptos estoicos de providencia y *lex naturae*, el principio aristotélico de finalidad, etc., son utilizados productivamente para dar cuenta del proyecto cristiano de vida. Platón adoctrina a S. Agustín y la idea platónica del bien supremo queda homologada al Dios cristiano, quien, en calidad de persona, crea, gobierna y constituye la felicidad de la humanidad. La recepción posterior, siglo XIII, en Occidente, de gran parte del *corpus aristotélico* mediante traducciones al latín, provoca una profunda transformación de la moral cristiana. Esta, con ayuda de la ética a Nicomaco, reconvierte el significado de categorías tan centrales como las de bien, felicidad, finalidad, ley… La virtud, por otra parte, adquiere una relevancia especial al ser considerada principio básico de acción moral y estadio hacia la perfección.

La modernidad, a pesar de la pervivencia de la neoescolástica, sigue camino diverso al preferir la antropología a la metafísica como lugar de anclaje de la ética. Se suceden una serie de episodios en donde el sujeto moral se hace consistir en razón abstracta, en libertad o en sentimiento, sin que llegue a cuajar un concepto integral de persona, capaz de hacer justicia a los múltiples ingredientes del fenómeno moral. La fenomenología en el siglo XX ha pretendido compensar el abstractismo intelectualista de épocas anteriores con un retorno a las experiencias originarias del sujeto, intento que no ha sido inmune, sobre todo en sus variantes existencialistas, a componentes irracionalistas y circunstanciales. Tal fue el caso de la ética de situación o del decisionismo moral, en los que el deber no deriva de valores y normas universales, sino que se atiene, en cada circunstancia concreta, al proyecto existencial por el que cada uno opta.

Los inicios de la Edad Moderna aportan, además, la novedad de la Reforma protestante. Su versión de la ética cristiana se encuadra en el contexto sociocultural y personal en el que surge. El espíritu de la modernidad penetra en ella a través del protagonismo que adquiere el *sujeto moral.* Si la crisis del sistema de valores de la cultura medieval, juntamente con las vivencias personales de los reformadores, había desembocado en una concepción pesimista del hombre, el viraje moderno hacia la subjetividad se tradujo en una interiorización de la religiosidad y en el consiguiente protagonismo de la conciencia moral, en este caso *conciencia creyente.* La ética tiende, por ello, a incardinarse en la antropología. En contraste, por tanto, con la tendencia de la

tradición escolástica a encuadrar la ética ya en la metafísica ya en una normatividad eclesiástica, el cristianismo reformado vinculó la moralidad y dignidad del hombre a la libertad y responsabilidad del sujeto moral. Este protagonismo del sujeto desplazó al objetivismo de la metafísica medieval y a las versiones de bien, valor y norma sobre él sustentadas. La liberación del hombre de su condición histórica de perdición acontece en la relación inmediata entre el hombre y Dios, sin necesidad de mediaciones conceptuales o institucionales que compitan con el único mediador de Dios en la historia: Jesús de Nazaret. Las decisiones de la conciencia, incluso en el caso de error, han de ser respetadas. Este protagonismo de la conciencia moral no coincide en modo alguno con la autonomía de la conciencia reivindicada posteriormente por el racionalismo ilustrado, aunque tampoco con la heteronomía de una religiosidad leguleya. La conciencia autónoma significó entonces emancipación de la ley objetiva de una naturaleza corrompida y del legalismo institucional para, una vez liberado el sujeto moral de ataduras, posibilitar la decisión responsable creyente a favor del proyecto divino de salvación en Cristo. La ética se vertebra, en este caso, en la relación exclusiva entre dos sujetos: Cristo y el creyente.

Estimulada, pues, por los contextos culturales con los que convive, la ética cristiana, tanto en su versión católica como protestante, ha sido receptiva al *giro antropológico* de la modernidad y al protagonismo que ésta concede al sujeto en la construcción del mundo moral. Este fenómeno es perceptible, sobre todo, en el desarrollo de la ética protestante. Pero la ambigüedad conceptual de la misma, dada su devaluación de la razón, se convirtió en destino fatal de su propio desarrollo. Ya el supernaturalismo de Lutero y Calvino causó recelos en el más humanista Melanchton, quien, cercano en esto a la concepción católica de la moral, salió en defensa de los soportes iusnaturalistas de la misma. Se recuperaba, por ese camino, la dualidad escolástica ética racional-moral teológica. Con la implantación durante la modernidad, no obstante, de la hegemonía de la subjetividad, las metamorfosis de ésta, de Descartes a Kant, embarcó a la ética protestante en una travesía de racionalizaciones del sujeto moral, que corren paralelas a los vientos filosóficos dominantes en el barroco, la Ilustración y el idealismo romántico. La interiorización de la experiencia religiosa en el barroco encontró su expresión en la versión emotivista de la ética profesada por el pietismo, versión denostada por Kant y por Hegel. Pero allí encontró también su caldo de cultivo aquella *ética de convicción* o decisionista en la que, una vez descafeinada la vivencia religiosa, asentará sus raíces morales, según la famosa tesis de M. Weber, la burguesía capitalista. Posteriormente y bajo el impacto de los grandes pensadores de la tradición idealista alemana Kant, Hegel y Schleiermacher, la ética inició una orientación que la distanciaba de la misma ortodoxia protestante. No sólo se reivindicará la autonomía de la ética respecto a la moral creyente, sino que se consumará un vuelco –clásica estrategia de los trascendentalismos teutones– en el que la religión cristiana es sometida a un proceso de moralización. Con tal inversión de roles y la consiguiente disolución de la dogmática en ética, se pensó poder inmunizar al mensaje cristiano respecto a las crecientes dificultades teóricas puestas al mismo por la investigación histórico-crítica y por el racionalismo filosófico. Esta línea, propugnada por

el protestantismo cultural, desemboca en el denominado neoprotestantismo liberal que tanto influyó en nuestro M. de Unamuno a través de autores como A. Ritschl o E. Troeltsch. K. Barth reacciona en su contra, exigiendo un retorno a los orígenes de la Reforma y una reformulación de la ética como *fides quaerens intellectum.* Lo que Husserl denomina *reducción trascendental* en la conciencia se hallaba ya anticipado, pues, en la reducción luterana a la subjetividad creyente. Heidegger, familiarizado con estas ideas en su etapa de ayudante de Husserl, las reformará en Marburgo bajo influjo de Bultmann y las secularizará en su ontología del ser como acontecer *(Ereignis),* si bien acontecer carente de alternativa salvadora y, por ello, condenado a la angustia y a la desesperanza. La ética católica, mientras tanto, o polemiza con la herencia del liberalismo racionalista y burgués legado por la Ilustración o se reformula de forma neoescolastica en la manualística académica, preferentemente tomista, o utiliza tímidamente planteamientos procedentes de la axiología fenomenológica en intentos renovadores aún en curso.

2.3. El núcleo constituyente de la ética cristiana

Los escritos neotestamentarios narran una *praxis* y exponen una *doctrina.* Son testimonio y mensaje. La forma de vida que narran es tanto *ética vivida* cuanto *ética sabida.* El evangelio cristiano, por tanto, formula los imperativos morales de la ética cristiana. Tal hecho suscita multitud de problemas de carácter exegético, histórico-crítico y filológico en los que no entramos por la alta especialización y tratamiento extensivo que requieren. Aquí se da por supuesto, nada más pero nada menos, que los escritos fundacionales del cristianismo contienen valoraciones y conflictos de valores en un contexto sociocultural que implican presupuestos morales. Valoraciones que, como sucede en toda conciencia moral emergente, se amplían tanto con la explicitación endógena de la propia identidad cristiana, como con la ampliación exógena de sus problemas al contacto con nuevas situaciones concretas. Mientras que a mayor antigüedad de los textos mayor es el componente tradicional judaico, el género literario narrativo y la ausencia de especulación en los escritos neotesta-mentarios más tardíos se incrementa la especulación gnóstica y neoplatónica y resuenan con creciente insistencia ecos estoicos en paneles y catálogos de virtudes y vicios. Es resultado del proceso de inserción del cristianismo en la cultura helenística y del diálogo con la misma.

En consonancia con el clima apocalíptico del tardío judaismo, Jesús de Nazaret encuadra su mensaje en las expectativas de un juicio y resurrección finales y en la inminente llegada del *reino de Dios*. La acción salvadora de Dios, prometida para el final de los tiempos, ha comenzado, incluso, ya. Se está realizando con el perdón de Dios, con el amor a los hombres y con la dignificación de los pobres y oprimidos. Se es consciente de que todo ello pertenece a una *ética del entretiempo* (A. Schweitzer), porque su cumplimiento acontecerá al final de los tiempos, pero que se anticipa ya en el mensaje y testimonio de Jesús de Nazaret. No se reduce, pues, a futuro utópico. Es compromiso con el presente. Este horizonte escatológico en el que el naciente cristianismo acoge el mensaje de Jesús de Nazaret se debilita más tarde con el retraso imprevisto de la Parusía prometida. A la precaria situación de la comunidad cristiana naciente en contexto adverso corresponde una ética de la expectativa en un retorno del Kyrios, el Señor, para instaurar el definitivo reino de Dios. Es tiempo de *interinidad* expectante. Pero al retrasarse aquella llegada, la espera cambia de sentido a medida que el cristianismo se consolida en el entramado mundano. Incluso el componente mesiánico-nacionalista del particularismo judío cede el puesto a un universalismo religioso basado en el principio de la salvación por el amor. De partida, las narraciones sobre la doctrina y praxis de la comunidad cristiana naciente, sin entrar en mayores disquisiciones histórico-críticas, nos presentan un colectivo fuertemente aferrado a la palabra y compromiso de Jesús de Nazaret. Y a medida que crece la inserción del cristianismo en el mundo cultural circundante, se incrementan las exigencias de clarificación de la identidad de la nueva religión.

Entre el evangelio y la ley antigua no existe ruptura, como algunos han opinado, sino continuidad. Su relación es la que media entre lo incipiente y acabado, entre lo incumplido y lo cumplido. Jesús de Nazaret no viene a abrogar la ley antigua, sino a

cumplirla. Bien entendido que tal cumplimiento implica abandono de exterioridades leguleyas y abolición de engolamientos farisaicos y ventaja de la autenticidad en el amor y en la justicia. El Antiguo Testamento hacía consistir la moralidad en adecuación de la acción humana a la voluntad de Dios y ello en dos ámbitos: en las relaciones del hombre con Dios y en las relaciones de los hombres entre sí. Aquélla, la voluntad de Dios, es la norma moral suprema y de ella derivan los deberes y compromisos del hombre. El Decálogo (Ex. 2-17) explícita en forma aforística y con resonancias de su entorno cultural aquella ley. La teonomía planea por doquier. En ese encuadre el amor a Dios y al prójimo aparecen como imperativos prioritarios. De ello derivan las condenaciones de la idolatría, de la insolidaridad familiar o de la injusticia hacia los pobres. Yahwé, a este propósito, se muestra no sólo como misterio sagrado, sino también como poder que castiga la desobediencia y premia la fidelidad. Es su pauta de comportamiento en la historia de una alianza entre Él y su pueblo, historia plagada de infidelidades, arrepentimientos, castigos y compasiones. Frente a las divinidades iracundas y vengativas de las religiones circundantes, en la religiosidad judaica prima el amor a Dios y al prójimo, no carentes de tonalidades nacionalistas al estar inscritos en la alianza entre un pueblo y su Dios. A partir de aquellos principios se derivan preceptos referentes a la vida familiar y social. La simbiosis entre religión y política se acentúa en los episodios de catástrofe o exilio, que son interpretadas como abandono de Dios. La ética, en fin, se satura de religiosidad en la vida de los profetas mediante procesos de interiorización de la experiencia moral y de prácticas ascéticas. El profetismo, incluso, radicaliza las criticas a la injusticia social y a las arbitrariedades del poder. La ética, en todo caso, se quintaesencia en un compromiso de amor, fe y obediencia.

La praxis moral del cristianismo naciente presumiblemente consistió en un proceso primero de coexistencia con la normativa judía preexistente y de sustitución progresiva de aquélla después bajo presión de la expansión y universalización de la nueva religión. Sin pretender diseñar un sistema de ética, al estilo del proyecto aristotélico o de las síntesis idealistas, los textos y eventos fundacionales del cristianismo diseñan un proyecto de vida cuyos componentes básicos serían los siguientes:

a) Una perspectiva religiosa centrada en la idea de salvación.
b) Carácter teónomo de la ética, en continuidad con el contexto de la tradición del judaismo yahwista.
c) Concreción histórica y personal en el acontecimiento salvador de Jesús de Nazaret.
d) Un *corpus* doctrinal, formulado en pasajes de mensaje y en una praxis cotidiana, expuesta en lenguaje narrativo.
e) Un clima escatológico, en sintonía con la religiosidad inmediatamente precristiana.
f) Una gestación progresiva de conciencia moral, acompañada de una recepción *in crescendo* del entorno sociocultural.
g) Una antropología peculiar, relevante sobre todo en el caso de S. Pablo.
h) Una serie de mensajes, tales como *reino de Dios, seguimiento de Cristo,*

salvación en Cristo, etc., expresadas posteriormente en las categorías teológicas *gracia, revelación y fe.*

El resultado es un núcleo de doctrina y vida que muestra a un Dios soberano y misericordioso, manifestando su voluntad y poder a través de Jesús de Nazaret, el Cristo, hijo de Dios. Al obrar salvador de Dios responde el cristiano con obediencia y fe desde una situación histórica de perdición y culpabilidad. Todo ello presidido por un único principio moral: el amor a Dios y a los hombres. De él derivan actitudes como la fidelidad a la voluntad de Dios revelada en Cristo, la conversión y regeneración interior de la persona, la práctica de virtudes como la esperanza, sobriedad, austeridad o paciencia, el seguimiento de Cristo en el compromiso con el reino de Dios. El precedente programa moral aparece condensado en el admirable Sermón de la Montaña (Mt. 22, 37; Me. 12, 28), mensaje pleno de altruismo y solidaridad hacia los más débiles. En él encontró M. Weber el ideal-tipo de *ética de convicción*, cargado a la vez de utopía y realismo.

La fase constituyente postevangélica de la moral cristiana podría sintetizarse del modo siguiente: a medida que el cristianismo se consolida como institución en el tejido social del Imperio, su estilo de vida experimenta una progresiva ritualización en la praxis eclesiástica. Ello produce un doble efecto: por un lado, se pierde aquel afán de interiorización vivido en los comienzos y, de otro, se incoa un proceso creciente de mundanización. La masificación del cristianismo tras su ascenso a religión oficial en época constantiniana aporta seguridad, pero debilita el compromiso que habían exigido las circunstancias adversas a una religiosidad de misión. Por el contrario, la mundanización produce una valoración más positiva de la cultura clásica y una desaparición de las exigencias heroicas de épocas de persecución. La praxis cotidiana se olvida de la *fuga mundi,* transferida a la espiritualidad monacal, para adquirir la forma de compromiso político-social. Es decir: el instalarse en el mundo sociocultural debilita la perspectiva escatológica de los primeros tiempos y su *praxis interina de entretiempo.* Junto a los principios fundamentales del amor de Dios y al prójimo, adquieren carta de ciudadanía en el *ethos* cristiano los concepto estoicos de *deber* y *derecho natural*, la doctrina y elenco aristotélico-estoicos de las virtudes, completadas con las específicamente cristianas: fe, esperanza y caridad. La idea de ley y derecho naturales se reconvierten en ley impresa en la naturaleza por Dios, su creador. La dialéctica a la que anteriormente aludíamos entre identidad cristiana y mundanización sociocultural se intensifica, aunque no sin conflictos. Por el contrario, el culto a los mártires o el ascetismo monacal crean nuevos espacios expresivos para el compromiso con un ideal de perfección lejano del cristianismo mundanizado. Reaparece, por otro lado, como Tertuliano bien ejemplifica, un concepto pesimista de la naturaleza humana, sede de la culpa, y por ello necesitada de ascesis penitente.

En el cristianismo naciente la figura de Pablo de Tarso asume un protagonismo excepcional. Su programa moral cristiano, que responde a estímulos socioculturales mas amplios que los de los evangelios, prolonga la tradición religiosa veterotestamentaria, si bien las estrecheces particularistas del nacionalismo judaizante son desplazadas por un

universalismo religioso, impregnado de cristocentrismo radical. La perspectiva escatológica se mantiene y el anuncio de la obra salvadora acontece "cuando el tiempo llega a su cumplimiento y Dios envía a su hijo". La voluntad de Dios es reafirmada como norma fundamental de conducta y a ella responde el hombre en actitud obediente. La conversión que habían reivindicado los profetas se complementa con la interiorización de la responsabilidad moral. Dios aparece como la plenitud de perfección que el cristiano ha de imitar. En la nueva religiosidad, la figura de Cristo adquiere un protagonismo absoluto, anunciando y ejecutando la salvación divina, con la autoridad y legitimidad que le confiere su vinculación a la divinidad. La ley del evangelio relega a segundo plano la ley antigua. Frente al legalismo exterior de la misma se exige renovación interior y compromiso radical. El proyecto moral cristiano se ensancha, incluso, en perspectivas sociales. Se rechazan el libertinaje y la degradación de costumbres del paganismo, a la vez que se reafirma la identidad cristiana frente a un entorno hostil. Ésta se sustenta sobre el amor como imperativo ético absoluto: *amarás a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a ti mismo.*

La radicalidad y alcance de la moral paulina se descubren en el horizonte de su antropología. Se trata de una experiencia global de la condición humana en la historia, descrita con fondos oscuros a lo Rembrandt, en la que las situaciones de caída y perdición recubren a la humanidad de una tiniebla sobre cuyo contrafondo cobra contornos optimistas el hombre nuevo, renacido en la luz de la fe y en la salvación traída al mundo por Jesús de Nazaret. El Dios justiciero, airado y vengador del Viejo Testamento se torna poder de amor y misericordia. Adquieren protagonismo la interioridad, la conciencia, la libertad, la responsabilidad, la fe. El hombre, criatura de Dios, pero en situación histórica de perdición y culpa, se encuentra ante la salvación, que Dios le oferta en Cristo. La condición humana es descrita con tonalidades sombrías: pecado, perdición, servidumbre a la carne, muerte. En el trasfondo fundamentalmente judeocristiano de tal apreciación resuenan, no obstante, ecos de religiosidad gnóstica, a través de los dualismos espíritu-carne, caída-redención, muerte-vida. En tal trance, el sujeto moral asume altas cotas de responsabilidad al tener que decidir desde su libertad interior, sin las coacciones externas de las leyes del judaismo antiguo. Libertad sustentada, por supuesto, sobre el amor y la fe, pero en donde la conciencia decide liberada de coacciones legales y sociales. De ser la decisión favorable en actitud de conversión, renace el hombre nuevo. El evento salvador, en todo caso, está protagonizado por Jesucristo mediante la justificación del hombre en su acto redentor. Esta antropología cristiana, posteriormente radicalizada por S. Agustín y la Reforma protestante, reaparecerá secularizada en el pensamiento existencialista de entreguerras.

El cristianismo naciente no carece de preocupación social ni de germen de filosofía política. El programa evangélico de ética personal tiende a ser completado con principios de ética social cada vez que el cristianismo rinde cuentas de sí mismo en situaciones nuevas. Pero contra lo que algunos pensaron, el mensaje de Jesús de Nazaret es prioritariamente religioso, acontecimiento de salvación y no ideología de poder o de subversión. El reino de Dios no es una categoría política sino religiosa. En el conocido

contexto farisaico, que pone en aprietos al Maestro al tener que elegir o entre los intereses de su nación o el poder de Roma, Jesús de Nazaret descoloca la pregunta al optar por los intereses de Dios: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. Religión y política persiguen fines diferentes. De ahí su separación. Lo que Jesús trae entre manos no es poder o rebelión, sino obediencia y salvación. Y se insinúa más bien la aceptación del orden político vigente, siempre y cuando no colisione con la voluntad de Dios. Esta lealtad cívica no implica detrimento del compromiso cristiano. El compromiso del cristiano con la política, en cualquier caso, está regido por el principio del amor a Dios y al prójimo.

2.4. La ética cristiana católica

La ética cristiana católica posee unos rasgos específicos que la diferencian tanto de las éticas religiosas no cristianas como de la ética cristiana protestante:

a) En cuanto cristiana, reconoce como norma última a la ley divina, revelada en Jesucristo y aceptada por la fe, si bien, en cuanto católica, postula a la tradición y al magisterio eclesiástico como instancias interpretativas de la misma. Éste es su postulado epistemológico básico.
b) Consecuente con la dualidad revelación-razón, fe-ciencia, se desarrolla a dos niveles, uno sobre base creyente, la teología moral, y otro sobre base racional, la ética, niveles que gozan de autonomía en cuanto a método y contenidos. Entre ambos, dado su común origen en Dios, no puede existir contradicción, sino acuerdo y siempre con la fe como guía.
c) La ética religiosa católica opera sobre el supuesto de que siendo Dios la fuente única de todo ser, bondad, verdad y deber, entre ética racional y moral revelada no puede existir desacuerdo. Los contenidos básicos de la *vida buena*, aunque obtenidos por caminos diferentes, coinciden.
d) En contraste con las versiones subjetivistas del fenómeno moral, la ética cristiana católica enfatiza la entidad objetiva de los bienes y valores. Tanto más cuanto que tal objetividad aparece como obra de Dios. De ahí la insistencia con que se defiende a la metafísica en cuanto soporte de aquel orden objetivo, así como de la legalidad inherente al mismo.
e) A pesar de sus recelos frente a las variantes de la subjetividad moderna y de sus preferencias hacia una objetividad metafísica, la ética católica reconoce a la conciencia moral el relevante papel de norma próxima de nuestras decisiones, incluso en las situaciones de error.

Dos nombres destacan en la construcción histórica de la conciencia moral católica: Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. El primero, con amplios componentes de modernidad, construye su discurso, usando un paradigma etiquetable de antropológico-existencial o de expresionismo creyente. El segundo recurre al encuadre metafísico-conceptual aristotélico. Sus vigorosas síntesis proyectan su poder doctrinal hasta nuestros días.

2.4.1. El expresionismo creyente de Agustín de Hipona

Mientras el Oriente cristiano plasmaba sus ideales de perfección en el monacato, concebido como *fuga mundi* y conte mplación, Agustín de Hipona encuentra la realización de aquellos ideales en el compromiso con la cultura circundante y en la inmersión en el sujeto moral. Bloques enteros de la ética de la modernidad, en su versión personalista, son por él anticipados. Sus sabrosas instrucciones morales, en la mejor vía

senequiana, no agotan, sin embargo, aquel profundo nivel de reflexión en el que Agustín sitúa a la racionalidad práctica al ser incardinada ésta en la antropología. Es aquí, en la peculiar concepción agustiniana del hombre, donde la eticidad cristiana toca cimas señeras. En efecto: las antítesis paulinas entre culpa-gracia, viejo Adam-hombre nuevo, perdición-salvación, reaparecen en una descripción de la condición humana en la que, de nuevo, sobre las sombras se proyecta omnipotente la luz de la bondad divina. La salvación implica la muerte del hombre viejo y el nacimiento del hombre nuevo. Las metáforas y los símbolos se acumulan para mostrar con retórica oriental la magnitud del evento cristiano. A efectos de acentuar la miseria ética del hombre, se recurre a doctrinas como la del pecado original y su transmisión genética, a las que se contrapone la situación contrafáctica de la gracia como don de la bondad divina. Una secuencia de conceptos articulan aquella alternativa antropológica fundamental, diseñando el horizonte hermenéutico de la eticidad cristiana. La fe del creyente, teñida de resonancias neoplatonizantes, se encuentra al origen de la justificación salvadora. La dialéctica perdición-salvación, culpa-justificación solamente son comprensibles en el horizonte de la fe. La relevancia de ésta confiere protagonismo al sujeto moral, cuya conciencia creyente exige aquella interiorización de la ética. Incluso algo tan intransferiblemente personal como la libertad del querer se asigna a la omnipotencia divina operante en el hombre a través de una predestinación determinística. La ética pierde autonomía en la medida que se diluye en hecho salvador. El intelectualismo, que tales teologúmenos pudieran rezumar, es contrarrestado, sin embargo, por el protagonismo del precepto evangélico del amor de Dios. El eudemonismo aristotélico es sustituido por la *fruitio Dei* como expresión suprema del amor. Toda iniciativa moral, no obstante, corre a cargo de Dios. Su acción salvadora es regalo y no exigencia. La realización de la salvación corre exclusivamente a cargo de Dios en Cristo. La teología conceptualizará tal convicción en la fórmula "gratuidad de la gracia". Al hombre corresponde obedecer a la voluntad divina. Este voluntarismo marcará toda una tradición en la ética cristiana que, a través de Ockham y Lutero, encontrará su reconversión secular en la voluntad kantiana, dándose a sí misma el imperativo categórico, en forma de mandato divino y llegará hasta nosotros en el emotivismo de M. Scheler. Agustín, por otra parte, tampoco restringe su discurso ético al ámbito personal, sino que diseña una filosofía política, prolongada por el agustinismo medieval, en la que la antigua concepción del Estado sobre base iusnaturalista estoica es sustituida por una visión dualista de la sociedad y del poder, articulada en la alternativa *civitas Dei-civitas terrena.* En resumen, S. Agustín acuña un ideal-tipo de moralidad de raigambre cristiana con las siguientes estructuras:

a) Desplazamiento del modelo iusnaturalista de la ética, de matriz aristotélico-estoica, por otro de impronta antropológica con protagonismo de instancias afectivo-existenciales.
b) Interiorización de la experiencia moral, retrotraída a un sujeto creyente, que concreta su praxis en el compromiso personal y político.
c) Devaluación del intelectualismo metafíisico de corte aristotélico a ventaja de una

voluntad que asume la función de última instancia de la decisión y de la praxis.

d) Primacía del amor *(pondus amoris)* sobre la ley y la virtud, no carente de querencias emotivistas, estereotipadas en fórmulas famosas como "dilige et fac quod vis". Ama y haz lo que quieras.

e) Estructura dualista de matriz neoplatónica, en la que encaja la dialéctica entre las *dos ciudades*, antes nombradas, y en la que, en clave histórico-política, son puestos en cristiano los conceptos de bien y de mal, de verdad y error, de salvación y perdición.

La precedente reconstrucción de la moral cristiana en los horizontes de la antropología y de la historia de la salvación confiere a la ética una radicalidad en la que buscarán inspiración los reformadores del siglo XVI en sus polémicas contra la degradación del cristianismo acontecida en la religiosidad tardo-medieval. Frente a la secularización de la vida de aquella incipiente burguesía artesanal y los riesgos de antropologización de la cultura programada por el humanismo, la Reforma intentará recuperar sustancia cristiana en las alternativas paulinas pecado-gracia, perdición-salvación. La idea de deber adquiere tonalidades de compromiso radical con Dios a través de la fe en Jesucristo. Sobre la corrupción que cubre la situación histórica del hombre destacan la misericordia y el perdón divinos. Y como estimulante, el Espíritu de Dios desplazando las tendencias egoístas de la carne. Kant tendrá acceso privilegiado a esta versión de la ética cristiana a través del concepto pietista de deber, aprendido en sus años de formación. Y lo reinterpretará en forma secular mediante la contraposición deber-inclinación *(Pflicht-Neigung).*

2.4.2. La sistematización conceptual de Tomás de Aquino

Si Agustín de Hipona había reconstruido la ética cristiana en el encuadre de la antropología paulina y de la especulación neoplatónica, Tomás de Aquino lleva a cabo una empresa similar, si bien con instrumental conceptual tomado del *corpus* moral aristotélico. La ética se desplaza, por ello, desde un elenco de valores, deberes y virtudes, ya consignados en la palabra divina o ya prescritos por la praxis eclesiástica, hacia un tipo de discurso en el que aquéllos son presentados como resultados del ejercicio de la razón natural ilustrada por la fe. La versión tomasina de la ética cristiana, a través de las categorías aristotélicas de finalidad, felicidad, bien, ley y virtud se organiza en un coherente y bien trabado sistema moral, que, dada su calidad conceptual extrema, logra convertirse, si bien de modo no excluyente, en moral oficiosa del cristianismo católico.

La conciliación entre religión y cultura, fe y razón, teología y filosofía, tema central de la Escolástica, alcanza en Tomás de Aquino su formulación más lograda. El sistema de moralidad se construye con las categorías aristotélicas arriba nombradas, si bien reconvertidas en sentido teológico. Así lo exigen los lemas intocables del escolasticismo medieval: el anselmiano *fides quaerens intellectum* y el monacal *philosophia ancilla theologiae.* El eudemonismo y la teleología aristotélicas son teologizadas mediante la

identificación de Dios con el fin último y el bien supremo. De ese modo la ética aristotélica de la felicidad y de la *vida buena* adquiere sentido religioso. La metafísica aristotélica del ser, con su doctrina sobre los trascendentales, *unum, verum, bonum,* aparece indisolublemente maridada con la concepción cristiana de la vida buena. En tal encuadre se resuelven cuestiones clásicas de la ética fundamental, tales el bien y la ley morales, las competencias de la razón teórica *(intellectus)* y de la razón práctica *(voluntas)* en el mundo moral, los elementos psicológicos de la decisión moral (pasiones, vicios, inclinaciones, etc.), el puesto de la conciencia subjetiva, la relación entre ética y derecho. Si desde la perspectiva antropológica la virtud es el instrumento de la perfección del hombre, desde la perspectiva ontológica aquella perfección remite a la bondad infinita de Dios. La ética personal, al disertar sobre pasiones y vicios, combina materiales del *De anima* aristotélica y elementos de la doctrina estoica de las virtudes, si bien todo ello reconvertido en sentido teológico. El catálogo estoico de virtudes es completado con las virtudes teologales, fe, esperanza y caridad, en las que, bajo el principio cristiano del amor, se articulan las relaciones personales entre el hombre y Dios. La obra salvadora de Dios, ineludible componente de la identidad religiosa cristiana, se sitúa en un encuadre no tanto de la historia, entendida como acontecimiento salvador, cuanto en el de la metafísica del ser, en la que las categorías naturaleza-sobrenaturaleza, ley revelada-ley natural, etc., vertebran la comprensión teocéntrica del mundo moral. El potente sistema moral tomista, dada su cohesión teórica y su aplicabilidad práctica, adquirió rango de doctrina oficial de la Iglesia católica. Su éxito se explica a partir del equilibrio logrado entre los varios componentes de la moralidad cristiana.

Con la consigna *fides quaerens intellectum* por guía, Tomás de Aquino engarza las cuestiones referentes a Dios, al hombre y al mundo en un sistema doctrinal que ha solido ser comparado a las imponentes catedrales góticas. Etica racional y moral cristiana marchan de consuno, mostrándonos cuál sea el principio y el fin de la vida humana. No existe separación entre racionalidad teórica y racionalidad práctica y, por lo mismo, tampoco entre credo religioso y moral, ni entre metafísica y ética. La moral teológica, sustentada sobre la revelación y la fe, nos presenta a Dios como ser personal y trascendente, quien, no obstante, crea y gobierna el acontecer del mundo. Pero el *adonde* de ese acontecer no es otro que ese mismo Dios, deseado por la voluntad racional como bien supremo y esperado como felicidad plena. La razón penetra y expone los contenidos de la creencia. De entre ellos, los concernientes a la antropología, tales como el sentido del vivir humano y el modo como éste deba de ser traducido en praxis, entran de lleno en la tarea. A este propósito, Tomás de Aquino aplica al hombre el concepto de *imago Dei*. Hablar de proyecto moral para el hombre equivale a descubrir a éste como partícipe de la divinidad en un desear y actuar libres, que reflejan lo que Dios quiere que seamos y hagamos. Los conceptos y palabras usadas serán de Aristóteles; pero la sustancia de la que hablan procede de la revelación cristiana.

La ética de Tomás de Aquino se construye sobre el supuesto de que entre la razón y la revelación, entre la ciencia y la fe, existe un acuerdo y armonía profundos. La razón de ese acuerdo radica en el origen único y común de ambas: Dios. El proyecto ético

tomista explícita aquel acuerdo en un sistema de valores y normas. Ética filosófica y moral revelada se funden en una unidad, sobre la que planea, en última instancia, el Dios personal del cristianismo, en calidad de fin último, bien infinito, felicidad plena, creador y legislador. Las categorías centrales de la ética aristotélica: la felicidad, el bien, la finalidad, la virtud, la libertad, el placer, la justicia…, se integran en un sistema de lógica impecable, engarzado en torno al concepto de Dios. Bajo la tutela de la teología, no obstante, es viable una racionalidad práctica paralela a la creyente, en la que la ética se sustenta sobre la metafísica. Los conceptos de ser, verdad y bondad resultan en ella correlativos y homologables. El famoso axioma *ens, verum, bonum convertuntur* lo codifica. La razón, en este caso, funciona de modo autónomo si bien sobre las pautas de un consenso buscado con la fe. El resultado es una ética que puede ser etiquetada de teleológica, eudemonista, material, normativa e, incluso, apriorista por contraste respectivamente con las éticas aretológicas de los estoicos, hedonistas de los epicúreos, formalistas de los kantianos o positivistas de los científicos, vengan éstas dadas en versión sociológica, psicológica, biológica o lingüística.

A tenor de lo dicho, el proyecto moral tomista funciona en dos planos paralelos de valores, natural el uno, sobrenatural el otro. La terminología rezuma cosmología griega en lugar de historicidad judeocristiana. Ello, no obstante, su uso devino convencional para expresar el dualismo que subyace a todo proyecto moral. Al plano sobrenatural corresponde una moral teológica, fundamentada sobre la fe y el dogma y centrada en las virtudes, que regulan las relaciones entre Dios y los creyentes: fe, esperanza y caridad. Sobre tales presupuestos se organiza un ordenamiento jurídico de carácter positivo que regula los problemas de la vida cotidiana, tanto individual como colectiva. Al plano natural corresponde la ética filosófica, la cual, en todo caso, discurre de acuerdo con la moral revelada, organizándose en sistema con bloques conceptuales tomados en préstamo ya de la ética aristotélica ya del naturalismo estoico. El primer bloque está integrado por las ideas de bondad, felicidad, finalidad y virtud. A este respecto, Tomás de Aquino establece que todo acto humano surge de la apetición de un bien, el cual se constituye, por lo mismo, en fin de la acción. En la dinámica de deseos y adquisición de bienes que la conducta genera, el hombre persigue la adquisición del bien supremo, cuya posesión le proporciona el estado de felicidad. La *eudemonia* no consiste en bien finito alguno, sino en el bien increado e infinito, Dios. Éste, pues, en cuanto bien supremo, es el fin último de los actos humanos y en cuya posesión, a través del conocimiento y del amor, se cifra la felicidad. La vida que a tal esquema se ajusta es vida virtuosa.

El actuar humano surge a impulsos de una voluntad libre, regulada por la razón. Tomás de Aquino, si bien manteniéndose próximo al agustinismo, acentúa con mayor vigor la libertad humana frente a cualquier indicio de determinismo teológico. La ciencia, la omnipotencia y la predestinación divinas no destruyen la libertad, sino que, más bien, la posibilitan. La salvaguardia de las mismas se explica en términos tomados de la psicología aristotélica. La libertad de las acciones humanas arraiga, en último término, en el modo de conocimiento del hombre. Éste es capaz de descubrir el bien infinito y de contrastar con él los bienes que tiene ante sí. Al no adecuarse ninguno de éstos al bien

infinito, salvo en el caso de Dios, la voluntad no se siente constreñida a elegir necesariamente ninguno. Resta en actitud de indiferencia, dadas las limitaciones de los bienes que puede apetecer. Solamente carecería la voluntad de libertad cuando la razón la presentara, y como tal, al bien supremo, Dios, cuya plenitud de bondad no puede ser rechazada. Los actos humanos son, dada la pertenencia a los mismos de la razón y de la libertad, responsables y susceptibles de cualificación moral. La eticidad, de acuerdo con una ética material de valores, deriva del contenido y de la finalidad de los actos humanos. La bondad o maldad de los mismos se descubre a partir de su adecuación o inadecuación a la norma de conducta, que no es otra que la ley divina en sus diferentes manifestaciones y la conciencia recta, formada a partir de ella.

El concepto de ley forma parte esencial del mundo moral. La pretensión cristiana de conferir a los mandatos divinos validez de normas morales y políticas afonda sus raíces en episodios relevantes de la teocracia veterotestamen-taria. El cristianismo aceptó gustoso la idea e intentó remodelarla, no sin influjos estoicos, en los conceptos de *lex in cordibus, lex spiritus* (San Agustín) y *lex divina*, *lex naturae* (Santo Tomás). El Aquinatense define la ley como *rationis ordinatio ad bonum conmune* y distingue varias clases de la misma: ley eterna, ley natural y ley positiva. La primera es la ley de Dios; la segunda es participación de esa misma ley en la naturaleza por obra del Creador; la tercera coincide con la ley que un legislador establece en acto de gobierno. Toda norma remite en última instancia a la ley eterna divina, la cual, o se encuentra inscrita en la naturaleza o ha sido explicitada en la revelación o es promulgada en un acto de gobierno por quien tiene autoridad. A la ley natural corresponde el derecho natural. A este respecto, en la doctrina tomista resuenan ecos del *logos cósmico* de los estoicos, actuando de soporte de toda racionalidad y nor-matividad. Con una diferencia fundamental: Dios no se encuentra panteísticamente integrado en el cosmos, apuntalando un acontecer sometido a un destino fatal bajo el poder de la *moira.* Dios, por el contrario, es concebido antropomórficamente como persona racional y libre, que garantiza una historia construida sobre la libertad del hombre. La ética de Tomás de Aquino concilia de ese modo, a través de la idea de *lex naturae*, el naturalismo moral aristotélico-estoico y el monoteísmo personalista de procedencia judeocristiana. Toda norma, sin embargo, para generar obligación, implica la recepción de la misma por el sujeto humano. Es cabalmente lo que acontece en la percepción de la conciencia y de la *recta ratio.* Ambas son reflejos de la ley divina en sus diferentes formas de explicitarse. La ley eterna divina, hecha propia en la conciencia moral, se convierte en criterio regulador de la conducta. La ética tomista es, por ello, una ética heterónoma, muy distante de las éticas autónomas de la modernidad.

La filosofía políticosocial de Tomás de Aquino trasluce la añoranza de un sistema teocrático universal, fundamentado sobre los conceptos de *lex aeternay lex naturae y ius naturae.* El principio teocrático muestra cuán alejado se encuentra aún el pensamiento ético-político medieval de sistemas, que obtendrá carta de ciudadanía a lo largo de la modernidad. Las teorías contractua-lista sobre el origen de la sociedad y del Estado, así como los nombres de Hobbes o Rousseau a ellas asociados, se encuentran aún muy

lejanos en el tiempo. Tampoco encaja en el sistema tomista la separación kantiana entre ética y derecho. La unidad de la razón, garantizada por Dios, descarta cualquier contraposición entre racionalidad teórica y racionalidad práctica, entre foro interno de la conciencia y foro externo del derecho. Las teorías de la doble verdad, subyacentes a tales dualismos, chocan con el ideal unitario de la razón profesado por la teología y metafísica tomasianas. La ley eterna divina sirve de fundamento a la ley natural y al derecho natural. Toda codificación de derecho positivo, sea a nivel nacional sea a nivel internacional, remite en última instancia a la ley de Dios. El *ordo naturae* incluye la tendencia natural al agrupamiento de los hombres en sociedad con la finalidad de obtener el bien común. Esa tendencia a la asociación tiene su primera manifestación en la unión conyugal, soporte de la comunidad fam iliar. El problema del origen de la sociedad civil y del poder que en ella se detenta es solventado dentro de la misma lógica. Ni las teorías contractualistas ni el positivismo jurídico en cualquiera de sus formas aportan una explicación última. Ésta, una vez más, ha de buscarse en Dios, en su ley eterna y en los derivados de la misma: la ley natural y el derecho natural. El absolutismo teocrático, que pudiera buscar justificación en las precedentes ideas, queda, sin embargo, descartado con la afirmación del principio democrático, según el cual el pueblo administra el poder emanado de Dios. Y es al pueblo a quien compete gestionar ese poder en las situaciones sociopolíticas concretas. También el *contrato social* obtiene, pues, un puesto central en el ordenamiento jurídico del Estado, si bien se trata de un puesto cuya gestión se encuentra vinculada al respeto hacia el *ordo naturae.*

2.4.3. Ética católica y modernidad: de la confrontación al diálogo

Durante la modernidad, mientras la filosofía recorre el camino de la *subjetividad* moral y sus metamorfosis como razón, emotividad y libertad, o la moral cristiana protestante, previo abandono de toda ética basada en la metafísica, la ley natural o el magisterio jerárquico, opta por el *sujeto creyente*, la ética católica péndula entre opciones neoescolastizantes o tentativas innovadoras, ya en polémica ya en diálogo, con un entorno cada vez más secularizado. La denominada cultura moderna, mediante una transformación semántica de las categorías éticas fundamentales, emplaza a la ética católica a su propia auto-definición. Durante el barroco, la neoescolástica latina, sobre todo hispana, reformula con éxito el sistema tomista, enriqueciéndolo con problemas surgidos en las polémicas con la Reforma protestante o en las tareas de colonización del Nuevo Mundo. El Derecho internacional, *ius gentium*, es la gran aportación de E de Vitoria. Más adelante, ya en los siglos XIX y XX, el pensamiento católico vive un intenso proceso de reflexión sobre sus propios fundamentos en el contexto adverso de la cultura secularizada surgida de la Ilustración burguesa y bajo presión de los desarrollos contemporáneos de la filosofía, de la crítica histórica y filológica, de la psicología y de algunas ciencias de la naturaleza. Dejada atrás la confrontación apologética con el liberalismo laicista decimonónico y programada una ambiciosa restauración neoescolástica, el siglo XX escenifica *tres* importantes debates, que presentan

paralelismos entre sí: el primero, acontecido en los inicios de la centuria, ha pasado a la historia con el nombre de *crisis modernista* y en él se pretendió clarificar el puesto de la crítica histórica en el estatuto epistemológico de la teología. El segundo, desencadenado a mediados de siglo y bajo el rótulo de *teología nueva*, reabrió el debate de la crisis anterior, con ingredientes añadidos por la antropología existencial y afines, generando tensiones solamente superadas en el concilio Vaticano II. El tercero, en fin, ya a finales de la centuria, se centra en torno a la llamada *moral autónoma* y en él se debaten de nuevo los principios de la concepción católica de la praxis.

Si durante el siglo XIX la moral católica polemizó apologéticamente con la cosmovisión laicista construida por el racionalismo y el liberalismo ilustrados, durante el siglo XX adoptó posturas más receptivas frente a filosofías de corte humanista, tales como la fenomenología y derivados, el positivismo histórico-crítico y las ideologías sociopolíticas de carácter democrático. La manualística reiteraba el temario conocido: teoría de los actos humanos, teleología, felicidad, conciencia, virtud, ley, pecado, virtud. En el tratamiento de los mismos resuenan a veces ecos de las controversias posrenacentistas entre católicos y protestantes sobre los binomios gracia divina-libertad humana, libre examen-autoridad de la tradición. A lo largo de la segunda mitad del siglo XX coexisten dos *mentalidades,* una de carácter conservador y que opera con bagaje conceptual neoescolástico, preferentemente tomista, que encuentra apoyos en instancias institucionales. Otra, más innovadora, se muestra receptiva al pensamiento contemporáneo y a planteamientos no carentes de resonancias agustinianas. Entre ambas abundan los debates y las tensiones. Ésta, la *innovadora*, con mayor permeabilidad a sugerencias procedentes de la cultura moderna de la razón, de la libertad y de la tolerancia, adopta una actitud receptiva hacia los avances de los saberes sociohumanistas y de las ciencias y reflexiona más en contacto con la tradición kantiana, con la fenomenología de la conciencia y de la existencia y se siente menos vinculada a una metafísica neoescolástica de índole objenvista. En ética otorga mayor protagonismo a las estructuras del sujeto moral de la modernidad, tales como la libertad, la conciencia, la responsabilidad, y concede mayor importancia a la crítica histórico-filológica en el tratamiento de los textos fundacionales del cristianismo y a los datos procedentes de las ciencias empíricas: psicología, sociología, biología… Su programa de *moral nueva o autónoma* se resumiría del modo siguiente:

a) Acentuar la libertad y responsabilidad del agente en lugar de la obediencia.
b) Otorgar mayor protagonismo a la conciencia subjetiva y a su percepción de la verdad y de la ley.
c) Menos objetivismo metafísico e intelectualismo racionalistas.
d) Mayor relevancia de la percepción comunitaria de lo bueno y correcto.
e) Recuperación de elementos circunstanciales y existenciales en la constitución de la moralidad.
f) Realizar la responsabilidad moral en forma de libertad razonable en una ética más de decisiones responsables que de normas y preceptos.

Aquélla, la *conservadora*, no oculta sus recelos y críticas hacia el subjetivismo de la cultura moderna y sus conceptos de razón, libertad y ley. Al subjetivismo y sus manifestaciones atribuye el relativismo y el indiferentismo moral de las sociedades contemporáneas. Para contrarrestarles se reivindican criterios objetivos de moralidad, tales la ley divina, la esencia de las cosas, la *lex naturae* y el magisterio de la Iglesia. Se parte del supuesto de que los valores y las normas derivan de la esencia objetiva de las cosas y no son productos de una subjetividad absolutizada. Rechazan, por tanto, actitudes y conceptos que impliquen una capitulación del teocentrismo católico ante una cultura laicista. La recepción de categorías de la filosofía moderna se debería someter, en todo caso, a una previa readaptación de la misma a la ortodoxia de la fe. Se reclama asentimiento creyente a la revelación y al magisterio eclesiástico y se recurre de nuevo al universo categorial de la tradición escolástico-tomista para conceptualizar la sustancia doctrinal cristiana.

Se trataría, en definitiva, de dos subparadigmas de interpretación del mundo moral que, sin que ninguno de ellos cuestione los soportes básicos de la ética católica: revelación, tradición, magisterio, sí muestran dos sensibilidades muy diferenciadas a la hora de interpretar aquellas instancias y aplicarlas al contexto sociocultural presente. Exigen los progresistas, en nombre de la crítica histórico-filológica, una más rigurosa contextualización histórico-cultural de los textos de la Biblia y de la Tradición, que permita descubrir las proximidades y distancias de sus diferentes enunciados morales con los de la cultura moderna. El debate se centra, sobre todo, en el uso y alcance del universo categorial neoescolástico en la construcción del discurso práctico. Recelan los innovadores del objetivismo de la metafísica aristotélica, a la que tildan de intelectualismo esencialista e inmovilismo y de la hegemonía que la doctrina oficial le concede. Categorías relevantes del mundo moral, tales como las de persona, naturaleza, bondad en sí, conciencia, ley…, requerirían una revisión, que integrara las estructuras del concepto moderno de subjetividad, tales como la historicidad o la intersubjetividad y hallazgos científicos como la evolución.

Varios temas reflejan las zonas calientes del debate ético:

a) El problema del estatuto metodológico y epistemológico de la ciencia moral y competencias en el mismo de la revelación, la fe, el magisterio jerárquico, la razón filosófica…

b) La alternativa objetivismo-subjetivismo. Refleja las tensiones ante la recepción del concepto moderno de sujeto moral.

c) Las relaciones entre verdad y libertad. Permite tomar posición sobre el primado de la razón teórica o de la razón práctica.

d) El origen y fundamento de ley, así como la inmutabilidad de las normas.

e) Los conceptos de persona moral y de naturaleza.

f) Las relaciones entre la libertad del científico y la autoridad del magisterio doctrinal de la Jerarquía.

g) El significado y alcance de la teoría de la *opción fundamental* a la hora de valorar las acciones concretas y su horizonte de sentido.

h) El tipo de filosofía adecuada, para formular el mensaje cristiano.

2.4.4. Fijación de la doctrina católica oficial por el magisterio jerárquico

La *doctrina oficial* ha quedado fijada en documentos magisteriales conocidos. En ellos, con matices a veces diferentes, se desarrolla un *corpus doctrinal* de extremada coherencia, en el que se pretende equilibrar un modelo moral teocéntrico, con Dios como autor de la verdad y de la ley, y una ética antropocéntrica con el hombre como descubridor de aquella verdad y ley y sus aplicaciones. La encíclica *Veritatis Splendor* denuncia a este respecto la existencia de una tergiversación de los conceptos de verdad, libertad y ley, con la consiguiente destrucción de los criterios de discernimiento entre el bien y el mal. La estructura epistemológica del mundo moral tiene por fundamentos la revelación, la fe, la tradición y el magisterio de la Iglesia. En él tiene también un puesto instrumental la razón. No se ignoran, a este propósito, las tensiones entre el sujeto moral moderno, autónomo, racional y libre y la autoridad doctrinal del magisterio jerárquico. Se rechaza que la verdad, los valores y las normas sean productos de una razón y libertad absolutizadas, como postuló la Ilustración racionalista. Se reivindica, en cambio, la autoridad doctrinal del magisterio jerárquico frente a un liberalismo subjetivista y relativista. Se acentúa la estructura teórica cognitivo-racional de los enunciados morales, frente a una interpretación emotivista de los mismos; se reiteran y enfatizan los conceptos agustiniano-tomistas de ley: ley eterna divina, de la que derivan la ley natural, la ley positiva revelada y la ley positiva humana. Se afirma la existencia de un código o normatividad universal e inmutable depositados en la naturaleza por su Creador. La ley de Dios no solamente no destruye la libertad, sino que la posibilita, y el magisterio católico la defiende frente a determinismos biológicos o sociológicos. La universalización de normas se efectúa mediante la naturaleza racional de todo ser humano, expresada como *lex naturae* y participación de la sabiduría divina. El origen y fundamento de las normas es Dios y no el sujeto o conciencia autónoma del hombre; se descalifica el excesivo subjetivismo de la ética moderna y el relativismo a que da lugar, a los que se contrapone un objetivismo de impronta iusnaturalista. Se reconoce a la conciencia como norma próxima de la moralidad de las decisiones personales, aunque se reivindica su necesaria adecuación a las normas divinas y objetivas arriba indicadas. Es mera explicitación y eco de las diferentes formas de la ley de Dios. De ahí la descalificación de los intentos de *moral autónoma.* Respecto a los problemas de ética aplicada derivados de las aplicaciones técnicas de algunas ciencias, tales como la biología o la genética, el magisterio se pronuncia inequívocamente a favor de la vida y de la procreación, del respeto a la naturaleza y en contra de la eutanasia y del aborto, así como contra la comercialización de órganos humanos. Sobre el debatido tema de las preferencias filosóficas, se aclara que no se desea imponer sistema filosófico alguno, si bien se muestran preferencias hacia el de Tomás de Aquino, dentro de un moderado pluralismo.

Diálogo con la cultura moderna, sí. Pero capitulación ante unas categorías morales, que no reconocen el puesto debido a Dios, no.

El problema de la *libertad* polariza las fricciones entre el antropocentris-mo de la cultura moderna y el teocentrismo religioso. Las instancias autorita-tivas en que éste se explícita: la revelación, la tradición y el magisterio de la Iglesia habían sido cuestionadas desde los inicios de la modernidad, ya por el libre examen reivindicado por la Reforma protestante ya por la filosofía racionalista que se implanta a partir de Descartes. El proceso culmina en la Ilustración, sobre todo en Kant y su proyecto de sujeto moral autónomo. La alternativa autonomía-heteronomía se radicalizó y los episodios conflictivos se sucedieron. La ética religiosa católica se opone a un concepto de libertad en la que ésta aparezca como demiurgo creador de verdades, valores y normas. Dios, en este caso, sería despojado de sus competencias y se invalidarían los presupuestos de su revelación en la historia y en la naturaleza. El magisterio católico a este respecto se esfuerza por diseñar un concepto y un uso correcto de la libertad. De entrada no es aceptable una libertad soberana y absoluta. La verdadera libertad radica en la verdad y en la ley divinas. Otro tanto cabe decir de la razón humana en la que no cabe conflicto con la verdad revelada, si aquella es concebida como participación de la luz y saber divinos. El precedente concepto teológico de libertad ocasiona un foco de tensión en el terreno de la ciencia, tensión expresada en el binomio *autoridad doctrinal-libertad científica.* Respecto a esta *quaestio disputata* parecen existir colisiones frecuentes plagadas de malentendidos. Las tensiones dentro del catolicismo entre el denominado *liberalismo científico* y autoridad del magisterio vienen de lejos. Ya el Vaticano I se vio envuelto en una polémica agria sobre la *libertas scientiae*, tanto de la filosofía como de la teología. El debate afecta a una de las bases del estatuto epistemológico del saber católico. El problema reaparece periódicamente y constituye un test respecto al valor de los enunciados morales. El magisterio insiste en que categorías morales como verdad, bondad, valor, libertad, ley, conciencia…, se vinculan a Dios, a su revelación y al magisterio de la Iglesia. Se reconoce y defiende incluso, contra determinismos biológicos y sociológicos, un recto concepto de libertad y, con ecos kantianos, se la reconoce como condición de posibilidad del mundo moral y se la vincula a la dignidad de la persona. Pero se trata de una libertad limitada, es decir, se descarta una libertad absoluta, creadora de normas y valores.

La llamada *moral autónoma* ha introducido el concepto de *opción fundamental* que sirve de test de las sensibilidades enfrentadas. La opción fundamental abriría una puerta a favor de concepciones fenomenológico-trascendentales y decisionistas del sujeto moral, en detrimento de un positivismo de los hechos concretos. En efecto: se postula un conocimiento atemático y prereflexivo, implicado aunque no explicitado en las decisiones concretas. Las acciones humanas, en este caso, aparecerían inscritas en un horizonte de sentido global que prevalecería sobre las decisiones concretas y determinaría la forma fundamental de vida. Tal concepto permitiría superar el objetivismo metafíisico y el abstractismo neoescolástico e integrar en la acción moral elementos subjetivo-existenciales, rompiendo el corsé casuista que oprime a la moral tradicional. El magisterio

jerárquico, no obstante, apoyado por las tendencias conservadoras, muestra recelos hacia esta teoría moral, si bien alaba los esfuerzos de los moralistas por clarificar aquel concepto. Los recelos están motivados por los riesgos de decisionismo irracional y la consiguiente devaluación de las normas y decisiones concretas. Otras dos categorías filosóficas básicas son objeto también de debate: los conceptos de *naturaleza* y de *persona*. Abundan las críticas contra una concepción abstracta y objetivista de la naturaleza y de la *lex naturae*, ambas procedentes no de fuentes cristianas, sino de la metafísica aristotélica y de la cosmología estoica. La universalidad e inmutabilidad que se atribuye a ambas chocaría con datos de las ciencias naturales. Convertir a la naturaleza en fuente de deberes morales resultaría problemático. No sería por ello un concepto adecuado para reivindicar un orden moral objetivo frente al subjetivismo. Tampoco existe consenso sobre el concepto de persona. La modernidad lo ha transformado profundamente. La clásica definición boeciana de impronta metafísica *rationalis naturae individua substantia* es sustituida por un concepto construido sobre estructuras de la subjetividad: libertad, historicidad y conciencia, y ello en perspectiva genético-evolutiva. La persona, especialmente la persona moral, se construye en un proceso de maduración. De una concepción esencialista e inmovilista se pasa a otra genético-evolutiva, incluso en su dimensión ético-espiritual. En ella adquieren relevancia los elementos existencial-concretos, lo que permite enfocar con otra sensibilidad múltiples problemas de ética individual.

No todos los moralistas católicos se sienten cómodos, pues, en el *corpus* doctrinal del magisterio eclesiástico. Algunos exteriorizan sus críticas. Se detecta una cierta involución o cambio de sensibilidad entre las formulaciones del Vaticano II, menos teórico, más pastoral y más receptivo a planteamientos fenomenológico-personalistas, y los desarrollos doctrinales posteriores más intelectualistas y conservadores. Se reivindica mayor autonomía para el sujeto moral y se lamenta la escasez de espacio para el disenso, para la crítica y para el pluralismo doctrinal; se subraya el exceso de filosofía neoescolástica en la moral, con su carga de esencialismo abstracto y objetivismo naturalista, y aunque se reconoce una cierta recepción de fórmulas con resonancias de antropología personalista, se lamenta poner al innovador Santo Tomás al servicio del neoconservadurismo. Se cuestiona el objetivismo metafísico esencialista y la consiguiente pérdida de las dimensiones subjetivas de la verdad, del valor y de la norma. El exceso de intelectualismo y de legalismo desvirtuaría componentes del fenómeno moral, tales como las experiencias precategoriales, enfatizadas por la fenomenología, la vivencia y el mundo circunstancial personal, la emotividad, el compromiso, la responsabilidad… Se recuerda, a este propósito, la historicidad y evolución de la conciencia moral y de las normas, puestas de relieve por la crítica histórica en contraste con el esencialismo inmovilista. Se pregunta si no habría que modificar el concepto de conciencia estática y acabada por otro más progresivo y gradual, así como contemplar un concepto más integral del *deber* en el que no sólo prevalezcan como elementos determinantes instancias objetivas, sino que adquieran protagonismo también elementos circunstanciales, culturales y existenciales. La incomodidad ante el magisterio adquiere tonalidades de crítica severa respecto a la

mentalidad neoescolástica de la que, en opiniones de algunos, se sirve. Las críticas aquí se acumulan: desconocimiento y tergiversación de la filosofía moderna, objetivismo naturalista, forma mental inmovilista, intelectualismo abstracto…

Si en problemas de fundamentación y expresión conceptual de la praxis cristiana existen tendencias diferentes, en doctrina social existe mayor consenso. El compromiso sociopolítico de la ética cristiana abandonó tiempo ha modelos teocráticos y querencias autoritarias. Ha redescubierto, en cambio, el principio del amor al prójimo y su traducción en solidaridad, justicia e igualdad. De él forma parte un componente idealista, profético unas veces, utópico otras, con potencialidades críticas relevantes. La ética cristiana excluye los sistemas totalitarios en cuanto opuestos a la dignidad del ser humano y de sus derechos. La defensa de los derechos fundamentales del hombre se ha convertido en tarea ineludible y del patrimonio moral católico forma parte la defensa de la dignidad de la persona y de su realización mediante la educación, el trabajo y otros derechos, tales como la libertad de pensamiento y religión, la defensa de la vida y de la familia, el compromiso con la paz, la solidaridad con los mas desfavorecidos, la justicia internacional, la paz, la democracia y otros valores que configuran la llamada *ética intercultural.* Las tensiones y diferentes sensibilidades reaparecen, sin embargo, en el análisis y solución de los problemas de ética aplicada derivados de los desarrollos de la ciencia y de la técnica y del cambio sociológico acelerado a que se ven sometidas las sociedades ideológicamente plurales y axiológicamente multiculturales.

2.5. La ética cristiana protestante o reformada

2.5.1. Cambio de paradigma bajo presión de la circunstancia histórica

El proyecto reformado de *vida buena* fue estimulado no sólo por la degradación de costumbres de la religiosidad medieval tardía, sino, sobre todo, por una cultura humanista emergente y por el protagonismo social de la burguesía artesanal. En tal contexto, la fidelidad a los orígenes y la recepción de la modernidad cargan a la ética del cristianismo protestante de expresionismo subjetivo y, a la vez, de ambigüedad conceptual. A sus relaciones con el Medievo y con el humanismo renacentista pueden ser aplicados con igual derecho los conceptos de ruptura-continuidad y de aceptación-rechazo. El parentesco de la Reforma con el nominalismo ockhamista y la *via moderna* se muestra en la tendencia de ambos a la abolición de la metafísica aristotélico-tomista como soporte de la ética a ventaja de un mundo moral basado sobre la soberanía de la voluntad revelada de Dios. Tal voluntarismo divino imprime a la ética una tonalidad intensamente teológica, consecuencia de la devaluación de la razón como fundamento de la misma. A influjos del humanismo renacentista ha de atribuirse, en cambio, la incardinación de la ética en la antropología y el consiguiente protagonismo del sujeto moral. El rechazo nominalista de la metafísica objetivista del ser permitía rescatar un Dios, concebido como voluntad soberana, potencia absoluta, Dios de la fe y no de la razón, cuyo *quia voluit*, insondable para el hombre, emite sus mandatos sin cortapisa alguna puesta por la razón humana. No existe *lex naturae.* Solamente *lex divina.* De aquí a la convicción luterana de que la ética racional no existe y que lo que existe es solamente soteriologia, obrar de Dios, no hay más que un paso. La antropología, en este caso, tiene poco de optimismo renacentista y mucho de pesimismo existencial angustiado. La posterior sacralización del sujeto moral, radicalizada por el *pietismo* calvinista del barroco, se prestaba a ambigüedades. De ahí que los nombres de Lutero y Kant, tan cercanos y tan lejanos, se convirtieran en símbolos de la ética protestante. El proceso de subjetivización de la ética iniciado por Lutero se consuma en Kant cuando éste enfatiza que el sujeto moral, incluso el creyente, es libertad. Ambos autores comparten la crítica a la metafísica, la subordinación de la razón teórica a la práctica, el rechazo de la ley de la naturaleza y las inclinaciones de ésta. Pero con un corrimiento relevante en el horizonte de interpretación: la inclusión progresiva, por parte de Kant, de la fe incondicionada de Lutero en el *apriori* antropológico de la libertad.

El concepto de paradigma, tan recurrente en historia de la ciencia, es aplicable también a la interpretación de la génesis y contenidos de la ética protestante. Ésta reorganiza los contenidos teóricos y prácticos del cristianismo en una nueva constelación de valores, cuyos centros de rotación no son ni la dogmática medieval, cargada de aristotelismo, ni el derecho natural, sino la voluntad divina realizada en Jesucristo y apropiada por el creyente en la fe. Las colisiones con la tradición moral católica resultaron inevitables. Pues bien: si en la ética del cristianismo católico el paradigma dominante estaba articulado en torno a la metafísica y a la ley natural, en la ética

protestante ambos elementos ceden el puesto a la antropología y a la teología de la historia. Tal cambio de encuadre permite interpretar de modos diferentes el concepto de teleología. En el catolicismo, en el encuadre metafísico recibido de Aristóteles, la teleología tiene que ver con la estructura ontológica objetiva del bien y con la tendencia del agente a tender hacia contenidos, que funcionan como fines de la acción y decisión. El protestantismo abomina tal encuadre interpretativo, porque o subordina la autonomía del sujeto moral creyente a la heteronomía de un ser objetivo de la naturaleza o condiciona el poder absoluto de la palabra revelada a un sistema de la razón. La libertad y responsabilidad del cristiano restan con ello devaluadas. Mayor sustancia cristiana contiene, en cambio, el paradigma de la teología de la historia en el que el hombre creyente se orienta por la esperanza, tendente a un *telos* escatológico, hecho consistir en la consumación de la obra salvadora de Dios en el tiempo. Sería éste, cabalmente, el nuevo sentido aportado a la historia humana por Jesús de Nazaret, sentido iniciado en su vida y obra, tendente a encontrar cumplimiento al final de los tiempos. La historia personal y social, en este caso, son vistas como un drama de liberación del hombre culpable y de advenimiento del *reino de Dios.* El compromiso con el mundo, en tal hipótesis, es entendido como un experimento de la salvación esperada. De aquí deriva un tipo de deber, que exige compromisos. El presente, si bien es visto como ética de entretiempo, se carga de deberes que son exigencia de un *telos* de la historia en donde acontecerá la plenitud del reino de Dios. Tal concepción de la temporalidad, de honda raigambre en la tradición judeocristiana, marca distancias respecto a las filosofías de la historia de Hegel o de Marx y a las implicaciones éticas de las mismas. Sus conceptos de *telos* y de compromiso con el mundo, si bien son interpretables en clave futurista con categorías como liberación, justicia, etc., poseen un significado muy diverso.

El fundamento de la ética protestante es un hecho histórico: la revelación de Dios en Jesucristo y la obra salvadora por El realizada. De ahí el primado de la palabra de Dios, consignada en las Sagradas Escrituras, y la soberanía y autonomía de la misma. Es lo que significan las fórmulas *sola scriptura y scripturn sui ipsius interpres.* El fundamento de la ética es el evangelio, aceptado por el creyente. Sobre tal supuesto se interpreta el sentido de las categorías morales: verdad, bien, deber, virtud, felicidad, ley… Los grandes mensajes morales contenidos en las Sagradas Escrituras, tanto veterotestamentarias (Decálogo, Ex. 20) como neotestamentarias (Bienaventuranzas, Mt. 5 ss.) poseen valor normativo definitivo. La vida moral se configura, pues, como decisión personal a favor del sistema de relaciones articuladas en la terna Dios-Cristo-creyente. Un programa de vida que se articula en los lemas *solus Cristus, sola gratia, sola fides* del lado de Dios y *natura corrupta, simul iustus et peccator,* del lado del hombre. Tal ideal-tipo de moralidad se construye sobre la soberanía omnipotente de Dios, la suficiencia de su obra y palabra, la obediencia de la fe y la exclusividad de la salvación en Cristo. Los valores morales y acciones correctas, de serlo, lo son por la fe y no a la inversa. No es el hombre quien pone condiciones a Dios, sino Dios al hombre.

2.5.2. "Sola gratia", "sola fides", "solus Christus", "simul iustus et peccator"

La reforma protestante, en su rama luterana, radicaliza un elemento básico de la antropología teológica paulina: la doctrina de la *justificación.* El hecho básico del cristianismo es un acto jurídico de perdón: declarar al hombre justo no por las obras de un reo culpable, sino por méritos de aquel que ha asumido sobre sus hombros las culpas humanas: Jesucristo. Resulta paradójico este recurso al procedimiento jurídico, conforme a la mejor tradición del Derecho romano, para poner en su sitio tanto al hombre como a Dios. En efecto: el hombre, en calidad de reo, es reconocido como culpable. Pero no se le imputa la culpa, ya que Jesús de Nazaret, en papel de Redentor, carga con ella. Se hace, pues, justicia al hombre, pero sin méritos por parte del hombre. Se trata de un *indulto* y no de una declaración de inocencia. Es salvado por los méritos ajenos; no por los propios. Resta, por eso, intrínsecamente pecador y extrínsecamente redimido. Tal situación la expresa magistralmente el lema *simul iustus et peccator*. La justificación del hombre acontece por la *sola fe* a sabiendas de que la fe luterana no tiene el regusto intelectualista de la fe católica, puesto que más que saber teórico es confianza existencial esperanzada. Sobre la tiniebla humana resplandece la luz del obrar divino. No ha lugar, por tanto, para la angustia desesperanzada con la que Heidegger remedará en nuestro siglo la antropología luterana. Aquellas convicciones permiten reorganizar los contenidos de la moral cristiana en torno al concepto de *salvación,* con el consiguiente protagonismo de un Dios soberano que la realiza, de Cristo que la encarna en la historia y del hombre, que es su destinatario.

Encuadrado el problema de la justificación del hombre en un paradigma histórico-salvífico cobra especial relieve la relación entre la ley, vigente en el judaismo, y la ley nueva, aportada por Jesús de Nazaret. Esta relación entre el antes y el después se tematiza en torno a la fórmula *ley-evangelio.* Establecido el primado de la voluntad de Dios como ley suprema, la ley cristiana no priva a la ley precristiana de toda validez y usos. Los tiene y ciertamente nobles: un *primer uso* le reconoce validez para mantener la justicia civil. Este uso civil hace posible un orden social justo y en tal segmento habilita un cierto espacio para una ética civil, basada en la justicia; un *segundo uso* ve en la ley al Pepito-Grillo acusón, que delata al hombre como culpable en su actual condición histórica. Es decir: pone al hombre en evidencia; un *tercer uso* le otorga, en fin, la función de recordar al cristiano su persistente inclinación al vicio. En el calvinismo, incluso, se añade un *cuarto uso* de la ley: el uso pedagógico, en cuanto que la ley antigua no se opone al evangelio, sino que es estadio preparatorio del mismo. La ley, en este caso, acota la senda que conduce desde al temor y la angustia ante un Dios airado, a la actitud de confianza del creyente ante un Dios compasivo. Los precedentes usos de la ley sirven para recargar las tintas sombrías sobre la condición histórica del hombre de modo que sobre la misma resalte la acción salvadora de Dios. El resultado es, por una parte, una versión pesimista de la naturaleza humana y de sus posibilidades para autorredimirse y, por otra, una confianza esperanzada *(fidutia)* en el poder absoluto de Dios. Pero en modo alguno ha lugar aquella angustia existencial del hombre condenado a la nada o al absurdo, tal como algunas reconversiones seculares (Heidegger) de la antropología luterana pretenden.

La precedente doctrina sobre la ley sirve de encuadre para solucionar el problema de las relaciones entre el Estado y la Iglesia así como para concretar cómo debe comportarse el creyente en la sociedad civil. Es la celebre doctrina luterana de los *dos reinos*, inspirada en la doctrina agustiniana de las *dos* ciudades. Dios gobierna a la humanidad ya a través del poder y autoridad civiles, recurriendo a la coacción, la ley y la espada para instaurar un orden social justo, ya mediante el evangelio, el amor y la palabra. Ambos gobiernos son irreducibles el uno al otro. De hacerlo, se corrompen recíprocamente. Dios gobierna el mundo, por tanto, de dos maneras: una por la ley externa, según la cual el cristiano debe de someterse a la autoridad civil, y otra por la ley del evangelio o interna. Entres ambos existe autonomía y complementariedad, si bien el cristiano, en su quehacer mundano, ha de estar motivado por el amor cristiano. Tal coexistencia entre gobierno espiritual y gobierno civil, no obstante, dio origen a conflictos teóricos y prácticos, y ya Melanchton intentó una aristotelización de sus soportes teóricos. La reflexión contemporánea suele nombrar ambos reinos con las fórmulas *orden de la creación-orden de la salvación.* En el primero encaja una ética de la familia, del estado y de la sociedad en sus múltiples manifestaciones. Mientras que el segundo aparece como ideal regulador al que aquél debe de tender. El resultado ético del precedente dualismo es importante. El luteranismo reconoce de inmediato la dignidad y autonomía del poder civil y de sus manifestaciones en la política, con exclusión de opciones tanto teocráticas, tendentes a la absorción del poder civil, como totalitarias laicas, excluyentes de la religión en la sociedad. En este asunto el calvinismo se vio aquejado de fundamentalismo radical, llegándose a los extremos de la cristocracia instaurada por Calvino en Ginebra, en la cual la sociedad civil se convertía en estado cristiano, con el evangelio como ley fundamental. De esta absorción de la sociedad civil en la comunidad creyente resuenan aún ecos en nuestro siglo XX en la ética de K. Barth o en tendencias fundamentalistas del protestantismo americano *(Gospel).*

El humanismo renacentista, con su carga de crisis y a la vez de nuevo comienzo, presta el marco histórico en el que el hombre aparece como problema central de la ética. En contraste con el optimismo antropológico moderno, Lutero radicaliza la experiencia negativa del hombre, expresada en diversas tendencias de la religiosidad tardo-medieval. El resultado es una praxis que reniega de la naturaleza humana, porque es corrupción, de la razón filosófica, que prostituye a la fe y de una ley antigua, tan incapaz de salvar al hombre cuanto insistente en acusarle de culpabilidad. El protestantismo, en consecuencia, prefiere un proyecto moral fundamentado en la *sola fe.* El puente entre la ribera de lo divino y de lo humano, tan laboriosamente construido por la reflexión patrística y medieval con bloques de cultura grecolatina, resta inservible e invalidado. La ética y las acciones morales solamente son posibles a partir de la fe y en la fe. La ética racional es rebelión prometeica del hombre y atentado contra la soberanía de Dios. En consecuencia, el paradigma de racionalidad metafísica, sobre el que la tradición construía el discurso moral, es sustituido por un modelo soteriológico en el que el acontecer salvador de Dios en Jesucristo es narrado en una historia de salvación. Con tal planteamiento se pretende recuperar la identidad cristiana, que se desvirtuó con la especulación grecolatina. La

posibilidad de una ética racional, con autonomía de método y contenidos, tal como la filosofía la concibió, queda cuestionada en su raíz.

El cristianismo reformado tiene un concepto preciso del sujeto moral: el *hombre creyente.* Se trata de un sujeto muy diferente del sujeto de la conciencia aristotélica, cortada a la medida de un ser metafísico o de otras formas de sujeto, tales como la cartesiana o la kantiana, modeladas respectivamente según las exigencias de la razón teórica o de la libertad. El hombre, de suyo, es naturaleza corrompida y tal condición histórica vicia todas sus acciones. Lo que de él procede está corrompido. De ahí que no sean sus méritos los que le salvan, sino sólo el obrar redentor de Dios. La condición existencial del hombre se expresa con las categorías de pecado y culpa. Sobre ella planean la misericordia y perdón divinos. La subjetividad moral reformada, sin embargo, experimenta corrimientos significativos a lo largo de la modernidad. Es *fiducia* confiada en la ortodoxia, mística fraternal en el pietismo del barroco y libertad incondicionada en la Ilustración. En cualquier caso, la transferencia a la subjetividad de la sede de la moralidad confiere un protagonismo inusual a la conciencia y a la responsabilidad. La conciencia asume tres competencias: la función cognitiva de ponerse en claro sobre de qué va la cosa en el obrar humano; la función iudicativa de juzgar normativamente sobre la corrección de la acción; la función punitiva/gratificante o de remordimiento por el mal ejecutado o por el bien cumplido. El rigorismo del deber por el deber se encuentra aquí ya *in nuce.* Kant, en su potente proyecto moral, formulará aquella convicción en su famoso dualismo *deber-inclinación.*

La fórmula *sola fides* subraya, por un lado, la ineficacia de la acción humana y, de otro, la exclusividad de la acción divina. La fe no es producto de proceso científico-racional alguno, sino del poder absoluto de Dios en la historia, hecho acontecimiento en la vida y palabra de Jesús de Nazaret. La dinámica que la fe encauza es a la vez liberación y obediencia, pero ambas acontecen en un hombre cuya existencia se identifica con el evento salvador de Dios en la historia. Lo cual sucede no a través de la integración del sujeto moral en institución jurídica alguna, tal como entiende el catolicismo o tal como las versiones totalitarias del Estado han llegado a exigir. La salvación o justificación tiene lugar en la comunidad de creyentes, aspecto enfatizádo por el misticismo pietista del barroco, la cual, extramuros del derecho o de la coacción social, comparte fraternalmente un mundo vivido en la fe. Tal actitud desembocó en una interiorización de la religiosidad, que abundó en protestas contra la simbiosis religión-estado proclamada en el lema *cuius regio huius et religio.* Aquella intimidad personal vivida como creencia derivó a impulsos del romanticismo en religión de sentimiento y conventículo, generando conflictos nada banales con el *etablisement* eclesiástico. La ética romántica de Schleiermacher y la existencial de Kierkegaard abundan en tal actitud y doctrina. En la modalidad pietista de vivir el protestantismo el sujeto moral creyente radica el encontronazo del protestantismo romántico con la razón práctica kantiana. El problema de la relación entre autonomía de la conciencia y ley divina –tan acentuado en el cristianismo juridizado– dio lugar a alternativas inconciliables entre racionalistas y fideístas, los cuales no han tenido en cuenta que tanto en Kant como en el protestantismo ortodoxo, con mayor radicalidad

aún en éste, la conciliación de la autonomía y de la libertad acontece no en el terreno donde ambas colisionan: la ley y una concepción *nomista* de la ética, sino en un *apriori* previo a las mismas, hecho consistir por Kant en libertad y por la ortodoxia protestante en fiducia confiada. Reconducido el fenómeno moral a estos términos, se desbroza el terreno para opciones morales de impronta existencial.

2.5.3. Ética de convicciones e intimismo pietista

El proyecto de praxis cristiana, presentado por Lutero con tanta exigencia radical cuanto ambigüedad conceptual, encuentra en Calvino fórmulas plenas de claridad y compromiso. Su ética, impregnada de rigorismo, puritanismo y compromiso, se hace acreedora de la etiqueta de *ética de convicciones* (M. Weber). Tanto más cuanto que la doctrina de la *predestinación* estimula desde el trasfondo el compromiso moral. Frente a los ideales emancipatorios del humanismo, el calvinismo acentúa la soberanía, omnipotencia y majestad de Dios en su actuar sobre el mundo. El rol que en el luteranismo desempañaba la categoría de *justificación,* la asume en el calvinismo la de *predestinación.* El hombre está pre-*seleccionado* por Dios para la salvación o para la perdición. Pero ¿cómo saberlo? La respuesta asombra por su simplicidad: por las obras del creyente. Ya lo dice el evangelio: "por sus obras los conoceréis". No por la ley que manda o la razón que piensa. Pero si ello es así, la ética calvinista adquiere un matiz de exigencia y de deber radicales, puesto que la calidad moral del obrar es signo revelador del estar pre-seleccionado para la perdición o para la salvación. Es la fe quien apela a un tipo de acción en forma de exigencia divina. Kant reconvertirá la precedente convicción al homologar los imperativos de la conciencia con los mandatos divinos. La concatenación predestinación-acción-saberse elegido se transforma en única forma de seguridad en el mundo. El poder de Dios y la obediencia en la fe planean por doquier. El echarse en brazos de la fe, a la manera como el sabio estoico se echaba en brazos del destino, sitúa al hombre en la libertad del creyente. El teocentrismo medieval, hipotecado a excesos de racionalidad metafísica, cede, en este caso, el puesto a un cristocentrismo, que desemboca en una reducción cristocrática tanto de la ética como de la política. La única ley es la *lex evangelii*. Sobre tal presupuesto se construyen tanto las fraternidades de creyentes como las sociedades impregnadas de espíritu cristiano. Aquella suprema libertad alcanzada en vivencia de Dios genera empresas mundanas en las que germinan ideas tan modernas como las de tolerancia y compromiso político. Tal modo de entender la acción humana acuña un tipo de ética de compromiso con la vida pública. La fe implica un compromiso radical con el mundo y ello conduce a un rigorismo del deber que se traduce en eficaz intervención en los asuntos intramundanos. El deber deriva de la voluntad de Dios que apremia al predestinado. Es una llamada *(Beruf),* entendida como vocación, oficio y profesión, que proviene de Dios y en la que se exige compromiso profesional en la vida pública. Es lo opuesto a la *fuga mundi* de la perfección medieval. De este *ethos* del compromiso con la profesión deriva la laboriosidad y rigor y con ellos la ascética intramundana y el rigorismo puritano de los que derivan productividad,

austeridad y prosperidad. Es lo que M. Weber enfatiza en su famosa tesis sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Cuando este compromiso creyente con los asuntos públicos adquiere tonalidades místicas en el pietismo del barroco, la ética calvinista se convierte en soporte de multitud de actividades filantrópico-sociales: instituciones pedagógicas, obras asistenciales… que marcan desde entonces las distancias entre el bienestar de las regiones europeas de tradición calvinista y el subdesarrollo de las regiones de tradición católica. Pero, paradójicamente, en el sujeto pietista y al socaire de la libertad, germinaron los ideales de la Ilustración. Los itinerarios intelectuales de Kant y Hegel son, a este respecto, aleccionadores. Cuando aquel compromiso moral exigido por la fe y por el apelo divino pierda sustancia religiosa, pero persista como pauta de vida, la moral creyente se habrá transformado en ética civil. En ello consiste el espíritu del capitalismo. El compromiso ético se torna entonces reducción de la religión a moral, al margen de dogmas y cánones, tal como a finales del XVIII exige el rigorismo ético kantiano.

Se entiende, pues, que el cristianismo del barroco desplace la religiosidad hacia el *intimismo*, originando en el catolicismo latino el espléndido fenómeno de la mística y en el protestantismo el denominado *pietismo.* Ambos reaccionan contra una religiosidad institucional cifrada en ampulosidad y exuberancia externas. En el caso del pietismo, la ética adopta la forma de emotividad intimista, renovación personal y activismo filantrópico. De ahí la relevancia que adquieren los términos de santificación, renacer en Cristo y amor a los hermanos. Son los rasgos de las *comunidades del corazón*, que menospreciaban a la religión como institución, dogma o rito y gustaban emotivamente de las cantatas y oratorios de J. S. Bach. La praxis cristiana se enmarca en la comunidad carismática de hermanos en Cristo. En ella, mediante el testimonio y el compromiso, la voluntad de Dios se hace eficazmente presente en la sociedad. Pero de nuevo, paradójicamente, el maridaje entre intimismo ético y praxis incoa un proceso fatal. El activismo filantrópico traducido en centros pedagógicos o instituciones asistenciales, si bien echa las bases de la hegemonía social y cultural de Centroeuropa, propicia un proceso de moralización del cristianismo en el que se sacrifica la positividad histórica de éste a ventaja del sujeto moral. El compromiso ético termina absorbiendo a la religión, tal como se insinúa en la famosa parábola de los tres anillos del *Nathan el Sabio* de Lessing y se realiza paradigmáticamente en Kant. El espíritu de la Ilustración absorbe a la emotividad pietista, provocando un auténtico terremoto en la autocomprensión que de sí mismo posee el cristianismo reformado. La religión se torna racional en la medida en que se la reduce a ética. Tal giro moral invierte los términos de la relación ley-evangelio, obras-fe, establecida por los reformadores. La ética resultante, centrada por Kant en la buena voluntad y en el *deber por el deber* y más tarde etiquetada por Weber con el rótulo *ética de convicciones* aportaría, según el protestantismo liberal, la ansiada conciliación entre cristianismo y cultura burguesa moderna. Lo que durante el siglo XIX acontece, sea sentimiento romántico de dependencia del infinito (Schleier-macher), sea razón desplegándose en la historia (Hegel), es protestantismo cultural, dominante hasta bien entrado el siglo XX. Reino de Dios en la historia equivale a implantación de los

valores de la cultura liberal. Si a ello se añaden las estrechas conexiones entre religión y Estado en Centroeuropa, aquel modelo de religiosidad se convirtió en uno de los pilares básicos del sistema socio-político que encontró su fin en la Primera Guerra Mundial. En tal situación la ética protestante se torna incompetente para digerir los problemas sociales derivados de la industrialización. Es en este contexto donde tiene lugar la polémica nietzscheana sobre los valores y las reflexiones de Weber y de Husserl sobre el sentido de la civilización europea. Los problemas sociales, por una parte, y el advenimiento de los regímenes totalitarios por otra, depararon nuevos episodios de la conciencia moral protestante. Bajo presión de aquéllos, la ética recuperará terreno perdido mediante compromisos sociopolíticos, enfatizando valores sociales como la solidaridad, la justicia, la tolerancia o la paz. Incluso, como en el caso de P. Tillich, pretenderá aportar una fundamentación religiosa al socialismo. Situación diferente generan los totalitarismos políticos, que obligaron a un repliegue de la ética cristiana al ámbito de la conciencia en contextos adversos, si bien, una vez aniquilados los totalitarismos, retornó a la esfera pública en forma de partidos políticos de inspiración cristiana, aunque no confesionales.

2.6. Conclusión y balance comparativo

Siendo común a todas las religiones las ideas de salvación y liberación de la culpa, en ninguna adquieren aquéllas rasgos tan concretos, históricos y personales como en el cristianismo. En contraste con los proyectos morales de la religiosidad oriental, que diluyen la salvación en un despersonalizado proceso cósmico, el cristianismo diseña su programa soteriológico centrando la idea de salvación en el tiempo histórico y en la persona de Jesús de Nazaret. La historia es concebida como el drama de un evento salvador, polarizado en Cristo. El hombre se integra en él a través de su compromiso de creyente, que, al emanar de la libertad, acumula también compromiso y responsabilidad. Ello evita la disolución de la ética en una mística de la totalidad cósmica o en un determinismo del destino, implicando de ese modo responsabilidades éticopolíticas concretas.

El cristianismo siempre ha profesado que la ética es expresión práctica de la fe. Pero no todos los cristianos interpretan de la misma manera tal convicción. La Reforma radicalizó la fe, previamente desintelectualizada, como principio de salvación mientras que el catolicismo lo matizó, enfatizando el valor de la acción humana como preparación o propedéutica de aquella fe. Las controversias en torno al enunciado *opera ex fide non fides ex operibus* hicieron correr ríos de tinta en las controversias postrenacentistas. Mientras que para la moral católica la regeneración ética actúa como pedagogía de la fe, la Reforma se mantuvo firme en el principio de que sólo la fe es expresión de la potencia con que Dios justifica.

Desde el punto de vista del conocimiento moral, la ética religiosa cristiana se entiende a sí misma como una ética cognitivista, ya sea acentuando su racionalidad natural (catolicismo), ya su carácter creyente-intuitivo (protestantismo). Se distancia, por tanto, de posiciones agnósticas o escépticas, aunque no carezca de tendencias hacia el decisionismo existencial. Rechaza igualmente el relativismo moral en nombre de valores y normas. Los contextos históricos, los datos sociológicos o las vivencias subjetivas aportan elementos valiosos para la comprensión de la acción moral, pero en modo alguno eliminan la absolutidad y objetividad de los valores morales. Los juicios prácticos no son reducibles a juicios científicos, como pretende el cientificismo biológico, sociológico o psicológico. Lo cual no es obstáculo para que se reconozca que en la compleja estructura epistémica de la decisión y acción morales ocupen un puesto relevante los sentimientos, la presión social o la constitución biológica.

Si desde el punto de vista metodológico y epistemológico la ética cristiana se distancia de los modelos positivistas, irracionalistas y juzga insuficientes los procedimentales, desde el punto de vista de los valores y contenidos establece también diferencias respecto a otros ideales-tipo de moralidad, legados por la historia. Se postula a Dios como valor y bien supremo y sobre él se fundamentan los conceptos de conciencia, libertad, ley, deber y virtud. Se marcan distancias, en consecuencia, respecto a las éticas hedonistas, utilitaristas o materialistas, así como a versiones de la moralidad virtualmente ateas, como las resultantes de la doctrina nietzscheana del superhombre, del existencialismo sartriano

o de concepciones del poder y de la ley de matriz totalitaria. Con lo cual no se excluyen del mundo moral ni el placer, ni la utilidad, ni el poder ni el bienestar, sino que se les sitúa en un horizonte de interpretación cristiano.

Sedimentada en otro contexto que la católica, la versión protestante de la ética cristiana posee peculiaridades y rasgos diferenciales que la singularizan de la ética católica. Los enunciados prácticos poseen un marcado carácter soteriológico y cristológico, estereotipado en las fórmulas *solus Cristus, sola gratia, sola fides*. Expresan la alternativa cristiana a una comprensión pesimista de la condición histórica del hombre como naturaleza corrompida. Planteadas de ese modo las cosas, la ética racional tiende a desaparecer y a ser sustituida por una concepción teológico-voluntarista del deber, emparentada con el nominalismo medieval tardío. También desaparece la vinculación de la ética a la metafísica, tal como el catolicismo reivindica, y adquiere relevancia la revelación de la voluntad divina. La concentración cristológica subsiguiente sirve de estímulo para un proyecto existencial, en el que destaca el compromiso del creyente con el testimonio de vida y mensaje doctrinal de los evangelios.

La ética católica se esfuerza por conciliar las alternativas razón-revelación, naturaleza-gracia, *lex naturae-lex evangelii* teología-filosofía, corriendo riesgos de hipotecarse a la Escolástica. Ello, no obstante, obtiene condiciones más favorables para desarrollar en paralelo una moral teológica y una ética racional, ésta con autonomía limitada. Las relaciones entre ética racional y moral teológica han sido siempre complejas y a menudo conflictivas, abundando episodios de injerencias recíprocas, intentos reduccionistas, divorcios conflictivos y maridajes problemáticos. Podría decirse que la ética católica, en contraste con la protestante, pierde expresividad histórico-soteriológica a cambio de fundamentación racional.

En contraste con los modelos religiosos de ética con anclaje en el sujeto, venga éste entendido como creencia, como razón o como libertad, la ética católica presupone:

a) La existencia de un orden objetivo de valores de origen divino, dotado de normatividad propia con antelación a la intervención humana en el valorar y legislar. De ahí la defensa de la metafísica, en calidad de saber que se ocupa, entre otros temas, de esa realidad objetiva.

b) Vinculación de las decisiones morales y de los ordenamientos legales a una institución social religiosa, dotada de estructura jurídica, con competencias para dictaminar sobre la bueno y lo malo y orientar de ese modo a las conciencias: la Iglesia.

El magisterio de ésta, por tanto, se convierte en criterio de moralidad. La construcción de la conciencia moral creyente –muy al contrario de lo que acontece en el cristianismo protestante–, está mediada por el magisterio de la Iglesia. Esta instancia autoritativo-jerárquica puede colisionar con las diferentes versiones del sujeto moral moderno: razón, libertad, emotividad, generando tensiones entre la ética católica y los contextos axiológicos modernos y contemporáneos. Existen moralistas que, sobre este

asunto, se han preguntado si el principio de separación Iglesia-Estado, puesto en práctica exitosamente en el ámbito del poder políticosocial, no sería también aplicable al ámbito de la ética privada, tendiendo a diferenciar conciencia religiosa y conciencia civil. Cabría preguntarse si la categoría de libertad política, tan altamente apreciada en democracia por la ética católica, no podría servir de orientación para la construcción de la categoría de *libertad moral*, con enormes virtualidades desactivadoras del conflicto entre autonomía y hete-ronomía.

3
El apriori *de la libertad: el proyecto ético de la modernidad ilustrada*

3.1. La modernidad ilustrada "puesta en conceptos"

Los aciertos de la ética kantiana, y también sus limitaciones y deficiencias, residen en la intencionalidad subyacente a la misma: poner en conceptos la comprensión que el hombre moderno e ilustrado tiene de sí mismo. Valores centrales de esa etapa de la historia humana, tales como el protagonismo de la subjetividad, desplegándose en los frentes de la autonomía, la libertad, la autodeterminación y la autolegislación, configuran un atractivo tipo de *racionalidad práctica*, sobre el que fundamenta su mundo moral la clase social que engendra y pilota aquella modernidad: la burguesía. La Ilustración dieciochesca aparece como el episodio más relevante de aquella época. Y Kant se destaca como el conspicuo ilustrado, cuyos escritos condensan la quintaesencia del espíritu moderno. De ahí la resonancia que produjeron sus ideas morales en la filosofía de su tiempo y el enorme influjo que continúan ejerciendo en nuestra época. Situada en su contexto, la reflexión kantiana escenifica la crisis de la cultura moderna, al analizar las posibilidades, límites y competencias de dos tipos de racionalidad, la teórico/científica y la ético/práctica. Dos mundos aparecen, en ese caso, diferenciados: el que a partir de Galileo y Newton la ciencia diseña, el mundo de la naturaleza, y un mundo cuyo centro es el hombre, mundo de la libertad y de los valores morales. En éste, el destino de la humanidad se decide no en la naturaleza, sino en el hombre mismo. El hombre se encuentra instalado en la naturaleza pero es mucho más que naturaleza. Las leyes del hombre son cualitativamente diferentes de las leyes de la naturaleza. Bien es verdad que la ética kantiana al hablar de naturaleza tiene ante los ojos la naturaleza humana, es decir, la estudiada por Hume y posteriormente incorporada a la antropología. Pero se dé el alcance que se dé al término *naturaleza*, lo que el filósofo regiomontano trata es de mostrar que los fundamentos de las leyes morales no se encuentran en el mundo natural y deter-minístico de los *fenómenos* empíricos, sino en el mundo de los *noumenos* hechos posible por la libertad.

Tres rupturas singularizan a la ética kantiana en la reflexión práctica occidental, amén de sus tensas relaciones con la moral teológica protestante vigente en su derredor:

a) El cuestionamiento de la metafísica, como fundamento de la ética (tradición aristotélico/escolástica).
b) La disolución del iusnaturalismo ilustrado (Wolf).
c) El rechazo del fundamento psicológico-naturalista de la ética (Hume).

Respecto a la primera, cuestionamiento de la metafísica, fue asunto suficientemente dilucidado en la *Crítica de la razón pura (CRp, en adelante).* Al carecer de base empírica, los conceptos de mundo (cosmología), hombre (antropología) y Dios (teodicea) no podían formar parte de la racionalidad teórico-científica. Se reducían a meros ideales reguladores de la razón. Respecto a la segunda, la tradición iusnaturalista, Kant se sirve ampliamente de ella en la versión elaborada por el ilustrado A. Baumgarten, pero frente al maridaje ética-derecho al uso en el iusnaturalismo, Kant propone una metaética, que, a diferencia del derecho, se ocupa de los fundamentos teóricos del mundo moral.

El contexto de la Ilustración, por otra parte, nos aporta pautas extrínsecas valiosas para la comprensión de la ética kantiana. Ilustración significaba rechazo de las versiones tradicionales de la religión y de la metafísica. Y ante todo época de la luz que, aportada por la razón, proporcionaba un fundamento nuevo para la convivencia social. La función de despertador de sueños dogmáticos, desempeñada por Hume en el ámbito de la razón teórica, va a ser asumida por Rousseau en el campo de la razón práctica. También aquí urgía la búsqueda de nuevos fundamentos para la ética. En medio de una crisis aguda de los valores legados por la tradición, Kant se enfrenta a una filosofía popular, representada por Wolf, incapaz de aportar salidas a la situación cultural emergente. Se trata, más que de una refutación de tal filosofía, de plantear el problema moral de modo más radical de cuanto lo hacen iusnaturalistas, teólogos y filósofos academicistas. Con todo, los estudios han hecho notar que la ética kantiana reutiliza en transformación ilustrada bloques enteros del cristianismo luterano en su versión pietista. No otro sería el talante que transmiten las claves hermenéuticas del kantismo, tales como la reducción de la religión a moral, su liberación respecto a dogmas y cánones, la interiorización de la experiencia moral, el rigorismo puritano del deber, la aversión a una naturaleza corrompida…, aspectos todos ellos que rezuman jugo de la Reforma. Éste sería el alcance del conocido "reconocer nuestros deberes como mandamientos divinos", mandamientos, en todo caso, cuyo origen se encuentra en la conciencia autónoma de un hombre proclamado *fin en sí mismo.* Un proyecto moral, pues, que, acorde con el espíritu de Lessing, se cimienta no sobre la fe en la revelación profesada por pietistas melifluos, sino sobre la fe ilustrada por la razón.

Largos años empleó el filósofo regiomontano en la recepción y asimilación de los estímulos ilustrados que le rodean. Con increíble originalidad y estilo entre brillante y directo en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785) = *(FMC*), seco y no exento de retórica (Schopenhauer) en la *Crítica de la razón práctica* (1788) = *(CRP)* y con prolijidad impuesta por un conceptualismo enmarañado en la *Metafísica de las costumbres* (1798) = *(MC),* Kant desglosa una temática que le preocupa desde sus ya lejanas *lecciones de ética* (1775?). Un único hilo conductor dirige las reflexiones del

filósofo: establecer el fundamento racional de la ética, más allá de las versiones empiristas al uso de la misma. Es decir: De modo paralelo a lo alcanzado en la *CRp* en el terreno de la ciencia natural, se pretende ahora construir *una razón pura práctica*, no condicionada por empiría naturalista alguna. De ahí que el esfuerzo se centre en fijar las condiciones a priori, que posibilitan la constitución del objeto moral. Porque la *CRp*, al interesarse por las condiciones de posibilidad del conocimiento científico, es decir, el conocimiento de los objetos, dejaba al margen el ancho mundo moral, cuyos contenidos son las acciones humanas, sus normas y sus valores. Para expresar aquella pretensión Kant emplea la fórmula *metafísica de las costumbres.* Desde el punto de vista trascendental alcanzado en la *CRp* respecto a la racionalidad teórica de la ciencia, aquella pretensión implicaba dos cosas: establecer las leyes *apriori de la eticidad*, y recuperar los temas de la metafísica clásica no desde la intransitable razón teórica, sino desde la razón práctica.

El filósofo regiomontano se lamenta de la degeneración de costumbres y del escepticismo imperante en lo que a costumbres concierne. La confusión es incrementada por las múltiples concepciones de la ética al uso: iusnatura-lista (Wolf), empirista (Montaigne), psicologicista (Hutscheson), sociológica (Mandeville), política (Hobbes)… Superar tal situación exige una fundamentación rigurosamente racional de la ética y de la norma moral suprema. Para llevar a feliz término tamaña empresa entra en escena la razón. Su cometido consistirá, en riguroso paralelismo con la tarea cumplida por la *CRp,* en demostrar no que exista un mundo del deber, sino cómo tal mundo es posible. El tipo de razón que aquí interviene no es la razón teórica que construye metafísica o ciencia físico-matemática; es la razón práctica, o mejor, la única razón existente, en su uso práctico. Para ello encarrila la pregunta y respuesta sobre el problema moral a través del *sujeto trascendental*, es decir, explorando los *aprioris* subjetivos que hacen posible la moralidad.

3.2. Una única razón… con dos usos de la misma

Los críticos del proyecto moral, diseñado por Kant en la *FMC,* habían centrado sus críticas en la duplicidad de tipos de razón con que, al parecer, Kant construía respectivamente la ciencia y la ética. De ser un hecho la destrucción de la unidad de la razón, la esquizofrenia era inevitable. La *CRP* presta especial atención al problema, estableciendo una tesis de largo alcance: la razón es **una**, aunque sus usos son diferentes. La ciencia y la ética se sustentan sobre la única razón existente y en caso de usarla de modo diverso, la racionalidad práctica, es decir, la ética, prevalece sobre la razón teórica, es decir, la ciencia. Kant solventaba de un plumazo un problema básico de la ciencia moderna y de sus aplicaciones tecnológicas. Tanto la ciencia como la técnica han de someterse a los dictámenes de la ética.

Ya la *dialéctica trascendental* de la *CRp* había tendido un puente entre el uso teórico y el uso práctico de la razón. Los conceptos de hombre, de mundo y de Dios, que en la ladera teórica de la razón aparecían como meras ideas especulativas, carentes de contradicción y útiles para el razonamiento, pero sin conexión alguna con la realidad extramental, se yerguen en la ladera de la razón práctica con toda la carga axiológica que les confiere la libertad. La *CRp* efectúa unos planteamientos meramente teóricos del uso y validez de la razón en el campo de la ciencia físico-matemática. Su intención consiste en dejar asentadas las condiciones trascendentales de posibilidad de las ciencias de la naturaleza. La *CRP,* por el contrario, deja de lado el campo de la naturaleza y centra su interés en las condiciones trascendentales de posibilidad del mundo moral. Entre ambos planteamientos, sin embargo, no existe oposición, sino continuidad. En efecto: la razón en su uso teórico ejerce un doble juego. Por un lado, fundamenta la ciencia natural, estableciendo las condiciones trascendentales de la misma, pero, por otro, al fijar los límites de la racionalidad teórico-científica, deja abierta la puerta de otro mundo, el moral, extramuros de la teoría. Marca incluso el camino hacia él en la *Dialéctica,* especulando sobre las *ideas de la razón:* mundo, hombre y Dios. Con tal estrategia, llevada al límite por las antinomias, se obtiene un doble resultado: por una parte, se declara imposible a la metafísica clásica en provecho de la físico-matemática; por otra, empero, el vacío creado por la abolición de la metafísica es ocupado por la ética, que adquiere rasgos de *ontología* práctica. El abandono del saber teórico en manos de la ciencia mediante el sacrificio de la metafísica permite un redescubrimiento del mundo moral, extremadamente potenciado, al presentarse éste desligado y autónomo respecto a condicionamientos ajenos y fundamentado en exclusiva sobre el *apriori* de la *libertad,* cuya peculiar causalidad permitirá la recuperación de los viejos temas de la metafísica, si bien no como entidades físicas, sino como valores morales.

Aunque en nuestro tiempo Wittgenstein y Habermas enfaticen que la razón, en correspondencia al pluralismo ideológico, habla con múltiples voces y juegos lingüísticos, Kant profesa como dogma incuestionable la *unidad de la razón*. Sólo esa única razón es capaz de establecer los principios universales y necesarios exigidos por cualquier saber. El doble uso de la misma, como razón teórica y como razón práctica, viene impuesto por la

peculiar estructura del conocimiento humano. Para ello hay que percatarse de la diferencia fundamental que existe entre la función de las *Ideas* en su *uso especulativo* y la idea de la libertad en su *uso práctico.* Las primeras solamente tienen poder *regulativo.* Orientan al pensamiento hacia el ideal de la razón: la unidad y el sistema. La libertad, por el contrario, posee poder constitutivo. Constituye los fenómenos/objetos de la experiencia moral. Es una diferencia que se corresponde a la de los juicios *problemáticos,* con los que la razón funciona al especular y los juicios *asertóricos,* con los que la razón argumenta al decidir. En tanto seamos conscientes de la precedente distinción, la racionalidad es coherente. Si extrapolamos, por el contrario, el alcance de las *Ideas* en su entidad física, caemos en las consabidas antinomias y paralogismos. Si, por el contrario, conferimos realidad objetiva a tales *Ideas* no en la esfera del ser, sino en la del *deber ser,* en la ética, mediante la causalidad por libertad, no existe engaño. La moral consiste, en ese caso, en el mundo de las *experiencias noumenales.* Un mundo que aparece como no alcanzado por la razón teórica en su *conatus* hacia el ideal de saber, pero que la libertad pone al alcance del hombre como lo que *debe ser* y, por consiguiente, postula como existente. Es lo que exige el *factum* de la moralidad testimoniado por la conciencia. Que tal imposición del modo de ser del hombre implique una dualidad de razones no es admisible. A mostrarlo dedicará Kant largas páginas de la *Crítica del Juicio,* cuando explore lo absoluto, que condiciona la empiría del mundo.

3.3. El ascenso a una racionalidad práctica pura

Lo que se pretende construir es una *metafísica de las costumbres*; no una *física* o psicología de las mismas. De lo que en ella se trata es de establecer el *principio supremo* de la moralidad y las bases de una ética universal, al margen de casuísticas particulares. Por eso la razón que entra en acción no es una razón *empírica* impura, sino una razón práctica *pura.* Metafísica implica, en este caso, autonomía y autarquía del sujeto legislador a la hora de autodeterminarse la voluntad. Lo cual exige rechazo de toda heteronomía impuesta por objeto alguno extrínseco al sujeto. Una filosofía moral pura, libre de hipotecas emotivas, sociales o circunstanciales. Kant, a este propósito, rompía con los planteamientos, que quince años antes había hecho en su antropología práctica, bajo influjo de los moralistas anglosajones ilustrados. Por la ética kantiana discurre una soterrada polémica contra Hutcheson y Hume y la ética de ambos, plagada de adherencias psicológicas empíricas: instintos, tendencias, inclinaciones, sentimientos… Frente a tal racionalidad práctica impura se alza la solución trascendental al problema moral. La racionalidad pura es la única garantía de la universalidad de la ética y de la validez universal de sus normas. Los planteamientos empiristas, basados en la naturaleza del hombre, en sus estímulos empíricos, inclinaciones y sentimientos, son incapaces de fundar normas universales racionales. Pero no menos deleznable que la reducción de la ética a psicología es la *sabiduría moral popular*, divulgada por el escolarca Wolf y los ilustrados de andar por casa. La *pútrida mezcolanza* de elementos empíricos y racionales, que tales sapientes imparten en las tertulias de salón, no traspasa los límites de la mediocridad y, por supuesto, no puede fundamentar una ética universal.

Abundan las razones que urgen una filosofía moral pura. En primer lugar, erradicar el *escepticismo y relativismo.* Para ello se requiere recuperar la universalidad y absoluticidad de los deberes y leyes morales, los cuales exigen fundamentos más sólidos que las contingencias empíricas y circunstanciales. Por este camino Kant se encontrará con la libertad, como base de la ética, y con la razón pura práctica. Ambas permitirán liberar a la acción humana del fatalismo determinista proveniente de la naturaleza y del escepticismo derivado del relativismo. De ahí la búsqueda de elementos *apriori* trascendentales que fundamenten las máximas de nuestro obrar.

El itinerario que la reflexión recorre en la *FMC* es, a este respecto, aleccionador. Tres son las etapas:

1. Análisis de la vida cotidiana en donde tiene vigencia un determinado tipo –¿empírico?– de conciencia común y de convicciones morales. La existencia del mundo moral es un hecho incuestionable, juntamente con el hecho del mundo físico. Un famoso pasaje de la conclusión a la *CRP,* texto cargado de retórica, nos lo afirma: "Dos cosas llenan el ánimo de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia se ocupa de ellas la reflexión: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí".* La ley moral, por consiguiente, es un *hecho de la razón*, atestiguado por la conciencia. Ante este *factum* de la sana razón

moral surge la pregunta sobre las condiciones trascendentales que lo hacen posible. El mundo moral cotidiano, acuñado por la conciencia luterana del deber, ha de ser legitimado por la razón práctica. El filósofo pone en conceptos aquello que encuentra dado en su circunstancia histórico-social. Pasa de la convicción ingenua de los hechos a la actitud reflexiva de los principios.

2. La respuesta aportada al problema moral por la filosofía popular ilustrada (Wolf, Garve…) genera confusión y escepticismo, porque mezcla elementos empíricos y racionales. Esta *pútrida mezcolanza* solamente embelesa a charlatanes. Su concepto de *deber* carece de calidad filosófica. La ley moral no puede fundamentarse a posteriori. Si quiere ser absoluta y universal ha de basarse en un *apriori* trascendental. La filosofía moral popular, asentada sobre sentimientos misticoides, deseos de felicidad, etc., solamente produce perplejidad y confusión. De ahí la necesidad de avanzar una nueva etapa, transitando desde la filosofía moral popular y cotidiana a la metafísica de las costumbres. En esta fase aparece el tema de los imperativos morales. La razón pura pone el fundamento de la eticidad en el sujeto autónomo y autolegislador, que se da a sí mismo el imperativo categórico como suprema ley moral. Con ello ha puesto la base de la metafísica de las costumbres.
3. Alcanzada la cima pretendida, desde ella se dispone de un horizonte hermenéutico o perspectiva interpretativa del mundo del deber dado, aunque todavía no racionalmente comprendido. Kant lo confirma: "retornar desde la comprobación del principio supremo al conocimiento vulgar donde se encuentra su uso". Es decir, llegar a un reencuentro de la razón pura con la razón empírica práctica para lograr una *síntesis* de la ley universal del obrar y de las máximas de la voluntad particular.

La precedente triple transición marca otros tantos encuentros de la razón práctica con el mundo moral. En el primero, a nivel de la conciencia moral vulgar, se presenta el problema en forma de *ley*, que reivindica competencias normativas y que conduce a la conciencia del *deber, en cuanto exigencia puesta por la ley* al hombre. El segundo encuentro tiene lugar ya en un nivel filosófico, pero deficiente: la sabiduría práctica popular. Esta genera confusión y por ello la razón exige un planteamiento más fundamental, en busca de los principios *apriori* del conocimiento moral. El tercer encuentro, más que encuentro es reencuentro, por cuanto que, hallado el principio moral fundamental, la razón torna al mundo moral de donde había partido, pero torna en posesión de aquel principio básico, dispuesta a someter las máximas individuales de conducta y las decisiones humanas al metro del imperativo categórico.

3.4. Protagonismo del sujeto: la buena voluntad y el deber por el deber

El *giro copernicano* hacia la subjetividad, consumado por Kant en la *CRp,* se alarga también a la ética. Allí el sujeto aportaba las condiciones de posibilidad del conocimiento; aquí las del mundo moral. No son entidades físicas de seres o valores lo que constituye a lo bueno y correcto en su bondad y rectitud, sino la ley moral. Es la consecuencia del rechazo de la metafísica como soporte de un orden objetivo bueno o malo, dado con antelación al sujeto humano. El *giro copernicano* en ética traslada a otro ámbito, el del hombre, la respuesta a la pregunta por el fundamento de la moralidad: no la busca en el *para qué*, sino en el *quién.* Instalado en plena modernidad se interesa por el *sujeto* moral y el *apriori* que instaura. De ahí su distanciamiento respecto a los modelos de ética tradicionales, tanto de matriz aristotélica como de raigambre psicologicista anglosajona, los cuales entendían que un contenido objetivo bueno, tal como lo gratificante, lo útil o lo placentero, convertía a las decisiones y acciones en buenas. La voluntad aparecía, en ese caso, condicionada a algo previamente dado a la misma. Kant, secularizando una vieja tesis ockha-mista, según la cual, las cosas no son queridas por Dios porque sean razonables y buenas (Tomás de Aquino), sino que porque Dios las quiere, se convierten en buenas y razonables, invierte aquel orden: solamente la voluntad buena convierte a las acciones y decisiones humanas en buenas. El resto de las cosas: cualidades del espíritu, tales como la inteligencia o la simpatía; cualidades del temperamento, tales como el valor o la perseverancia, son buenas o malas según el tipo de voluntad que hace uso de ellas. La teoría tradicional sobre hábitos y virtudes quedaba cuestionada. Menos aún puede decirse que sean buenas o malas el poder, la riqueza, la salud o la misma felicidad, si se las independiza de la buena voluntad que las usa. La buena voluntad aparece como la varita mágica, que transforma en bueno todo lo que toca. La voluntad sin ser todo y el único bien, es el bien supremo y la condición de cualquier otro bien.

De ahí que la primera sección de la *FMC* se abra con una declaración solemne: “nada puede ser tenido sin restricción por bueno a no ser una buena voluntad”. Ello implica un viraje revolucionario en la concepción de la ética respecto a las versiones tradicionales de la misma. La calidad ética de una acción no procede de factores extrínsecos a la subjetividad, tales como un fin último, un bien supremo… Tampoco el éxito o el placer, la utilidad o aquello que pudiera hacer al hombre feliz. Todas las cosas son de suyo neutrales y pueden ser utilizadas para bien o para mal. La bondad depende de aquellos condicionantes subjetivos que convierten a la voluntad en voluntad buena. La ruptura con la ética ilustrada anglosajona, centrada en los sentimientos, las inclinaciones, los instintos, es profunda. No más profunda, sin embargo, que la sima que separa a Kant de las éticas *materiales* o de contenidos de la tradición metafísica. El giro copernicano hacia el sujeto proporciona al mundo moral un nuevo horizonte para la comprensión de las acciones humanas. Pero, ¿en qué consiste esa *buena voluntad* que convierte en bueno todo lo que toca?

La respuesta se contiene en cuatro palabras: en el cumplimiento del *deber por el deber*. Kant había acuñado su conciencia moral de acuerdo a un mandamiento ascético

del rigorismo protestante: cumplir el deber, aunque el deber resulte costoso. El deber se identifica con la obligación de ejecutar una acción por respeto a la ley que encarna a la razón. Responde, pues, a un apremio de la razón y no una inclinación de la naturaleza. Aunque no todo deber es deber puro. No lo sería el deber que se cumple por un castigo que la ley impone. Tal es el deber que cumple el comerciante al no engañar al cliente por el temor a la denuncia que le espera. El comerciante obraría *conforme al deber*, pero no *por amor al deber*. Su conducta cumple con la *legalidad*, pero no se fundamenta en la *moralidad*, cosa que solamente acontece cuando se obra *por amor al deber*. Esta diferenciación entre legalidad y moralidad permite distinguir entre el ámbito público del derecho (legalidad) y el ámbito privado de la ética (moralidad). Kant descarta con ello el legalismo farisaico apegado a la objetividad de la ley y aboga por las convicciones subjetivas garantes de la libertad.

Retornar sobre la alternativa *deber-inclinación* permite descubrir el alcance del rigorismo moral que impregna a la ética de la razón pura y universal, expresada en el imperativo categórico. El *deber y no la inclinación*, como la psicología moral anglosajona (Hume) postulaba, constituye la quintaesencia de la moralidad. También deja al descubierto el abismo, que media entre las éticas hedonistas, de Epicuro a Freud, cuyas conductas reflejan los impulsos de la naturaleza, y la ética kantiana, que se atiene en exclusiva a la racionalidad pura. En las primeras es la inclinación en forma de instinto, pasión o pulsión quien determina un modo de obrar impuesto, en definitiva, por la heterono-mía de la naturaleza. En la segunda es el elemento constituyente del ser humano: la racionalidad autónoma y libre, quien triunfa. Pero el triunfo de la razón y de la libertad implica una renuncia ascética a las inclinaciones de la naturaleza. La *buena voluntad* aparece en todo su esplendor cuando, en situación de colisión entre el deseo y la razón, se actúa por amor al deber. La voluntad, en ese caso, obra conforme a la racionalidad pura, no contaminada con elemento empírico-psicológico alguno. Cuando, por el contrario, la acción se ejecuta por la satisfacción que reporta el cumplimiento de un deseo, es decir, por inclinación, la acción carece de calidad ética.

Tras el concepto kantiano de *inclinación (Neigung)* se cobija todo aquello que la tradición nombraba con las palabras instinto, deseo, sentimiento…, y que la ética moderna polarizó en la alternativa razón-pasión. Con ésta se contrapone a Kant con Nietzsche y más aún a Kant con Freud. Mientras el filósofo regiomontano excluye de la eticidad toda inclinación para posibilitar la racionalidad pura, Nietzsche protesta contra el rigorismo puritano, abogando por una ética dionisiaca regida por la pasión. Mayor componente antikantiano contiene aún la interpretación de la moral propuesta por Freud, al ver en ella una sublimación del instinto fundamental o *libido*. En ambos casos la ética carece de aquella racionalidad pura y universal, que apremia a la voluntad en forma de deber. Con todo, se interpretaría erróneamente a la ética kantiana, si en ella se viera solamente desprecio hacia las inclinaciones de la naturaleza. Es lo que hizo Schiller en el conocido epigrama “escrúpulo de conciencia”, dedicado a su famoso coetáneo: “yo ayudo voluntariosamente a mis amigos, pero, ¡ay!, lo hago por simpatía (inclinación) y por ello padezco el remordimiento de no haber sido virtuoso”. Schiller no se había

percatado de que el problema es otro: se trata de establecer los fundamentos de la moral y éstos no pueden consistir en sensiblerías.

La contraposición *deber-inclinación* sirve de base a sendos tipos de ética, expresados en las alternativas *teleologismo* (Aristóteles)-*deontologismo* (Kant). En las primeras la moralidad se fundamenta sobre un fin (cosa, valor, motivo), al que la acción humana tiende (teleología). La relación entre la voluntad que quiere y el bien querido (fin) es la que media entre un sujeto condicionado y un objeto condicionante. Son éticas, por ello, heterónomas. En las segundas es la forma de la ley, que un sujeto se da a sí mismo, forma consistente en su racionalidad, lo que constituye la moralidad. Destacan entre las primeras aquellos proyectos morales que otorgan el primado al ser de la naturaleza, a su finalidad y a sus tendencias. Las éticas deontológicas, por el contrario, apuestan por el primado del deber en cuanto respuesta positiva al apelo de una racionalidad universal pura, no empírico-naturalista. En ellas se tiene por buenas y correctas aquellas conductas que se ejecutan en cumplimiento del deber, que una ley impone. Son éticas *normativas*. La razón práctica kantiana, a este propósito, diseña el *tipo ideal* de ética deontológico. La libertad y autarquía del sujeto moral excluye todo elemento irracional en la tarea autolegisladora. De ahí que Kant escriba: "una acción hecha por deber tiene su valor moral no en el propósito (fin) que con ella se quiere alcanzar, sino en la máxima por la cual ha sido resuelta". Todo naturalismo ético queda descartado. La ética no puede consistir en una reproducción de la naturaleza, sino en algo que está sobre ella poniendo orden y valor. Ha de consistir en una *cultura de la razón.* De ahí que lo bueno no se identifique con lo que deseamos como seres naturales, sino en lo que la razón nos exige en cuanto seres racionales. ¿Podía pensar de otro modo quien se había amamantado en el *natura corrupta* luterano?

Pero si la moralidad prescinde de todo elemento gratificante, de todo deseo satisfecho ¿qué lugar ocupa la felicidad en la ética kantiana? ¿Qué pensar del eudemonismo de la tradición aristotélica o del hedonismo epicúreo? ¿Se oponen ética y felicidad? ¿Se anula la satisfacción que la práctica de la virtud trae consigo? ¿No genera el *deber por amor al deber* una situación de escisión o ruptura del hombre consigo mismo, al colisionar lo que el deber apremia y lo que la naturaleza exige? Kant se pregunta si los hombres racionales no terminarán odiando a una razón *aguafiestas.* Quizás sea más sensata la conducta del hombre vulgar, quien, ateniéndose al instinto natural, ordena a la razón estarse quieta en asuntos del querer. Ya Rousseau había antepuesto la sencillez del hombre en estado natural al remilgado ilustrado de salón. El filósofo regiomontano, no obstante, rechaza la opinión de que la razón produce "las caras largas de la tristeza" y la pasión las "caras orondas del gozo". Con actitud estoica defiende una *cultura de la razón* generadora de la virtud y de la verdadera felicidad. Interpretar, pues, a Kant como anti-eudemonista, a primera vista parece correcto; pero en el fondo es falsearle. Porque también la felicidad y el placer tienen un puesto en la razón práctica pura siempre y cuando se integren en el mundo moral creado por la racionalidad pura. Con palabras del mismo Kant: "existe una ley: la de procurar cada cual su propia felicidad no por inclinación, sino por deber y sólo entonces tiene su conducta un verdadero valor moral".

Por el capítulo I de la *CRP* desfilan los principios materiales incapaces de fundamentar leyes morales universales: el deseo, la inclinación, el goce, el placer, la felicidad, el amor propio… Son quienes constituyen los imperativos hipotéticos y aportan la base de los diferentes modelos de éticas teleológicas y eudemonistas. Un recorrido por la historia nos permite encontrar las diferentes versiones del *ser feliz*. Aristóteles lo identificó con la contemplación, los estoicos con la virtud, los epicúreos con el placer, los escolásticos con la visión de Dios, los utilitaristas con el bienestar… Kant tiene *in mente* el concepto de felicidad de la ética psicológico-empirista anglosajona, basada en el instinto. Contra ella sentencia: "todos los principios prácticos materiales son de la misma clase y se adscriben al amor propio y a la felicidad". Ser feliz, por supuesto, es el anhelo de todo ser racional. Pero de hacer justicia tanto a la felicidad, que la naturaleza exige, como al deber que la moralidad apremia, los principios materiales de la acción, recogidos en las máximas subjetivas del obrar, han de ser ajustados a la forma universal de la ley, es decir, insertados en el horizonte de la racionalidad práctica pura. Se trata de poner de acuerdo al deber y a la inclinación, a las máximas individuales de conducta y a las leyes morales universales. Kant, frente a lo que posteriormente establecerán Nietzsche o Freud, rechaza toda ética fundamentada sobre principios materiales o empíricos y, una vez establecido el carácter normativo de las leyes universales de la razón pura, tiene por bueno toda felicidad, placer o utilidad que se ajuste a la misma.

3.5. Formalismo legal y respeto a la ley

Kant plantea el problema ético de modo diferente a como lo planteaba la tradición moral. No centra su interés sobre los contenidos de la acción humana, es decir, sobre fines, felicidades, placeres o utilidades, sino sobre los principios normativos de la conducta. Los *teoremas* III-IV de la *CRP* nos dicen: el principio único de la moralidad reside no en la materia de la acción, sino en la forma racional de la ley. Tal principio implica un abandono de la ética material de bienes y una opción a favor de la ética formal de normas.

De la precedente doctrina parte una distinción, que hará fortuna en la historia contemporánea de la ética: la distinción entre ética *formal* de normas y ética *material* de valores. Sobre tal distinción han corrido ríos de tinta, sobre todo a partir del famoso estudio de M. Scheler. Se trata de concretar cuál es el criterio que cualifica a la acción moral y cuál el motivo que la mueve. Para Kant la moralidad reside en la *forma* de la ley a la que la acción se ajusta, acción ejecutada por un sujeto liberado de toda vinculación al contenido objetivo de su querer y cuyos motivos para obrar no son otros que el amor al deber y el respeto a la ley. Tres son los ingredientes de la forma del querer de una voluntad absolutamente buena: que su ley se exprese como imperativo categórico; que no esté motivada por inclinación natural, y que su máxima sea universalizable.

Y puesto que aquella *forma* consiste exclusivamente en la *racionalidad* y *universalidad* de la norma, es de buena lógica concluir que la ética kantiana no acepta, como venían aceptando las éticas tradicionales, que los contenidos materiales de las acciones humanas (fines, placeres, utilidades…) determinen la calidad moral de las conductas, ni tampoco que aquella calidad moral venga conferida por un orden objetivo de valores, como posteriormente defenderá la ética fenomenológica. La racionalidad práctica pura, que el filosofo regiomontano diseña, no tolera hipotecas objetivas para las conciencias ni heteronomías condicionantes para sus imperativos. La razón que confiere forma racional a las normas es autárquica y autodeterminante de sí misma en la función autolegisladora. La objetividad postulada por la metafísica, ya versara ésta sobre el ser, ya sobre el valor, había quedado ya anulada en la *CRp,* al transferirse el reino de los fenómenos al campo de competencias de la ciencia. No son voluntad buena ni razón pura aquellas voluntades y razones que se hipotecan a contenidos objetivos materiales, tenidos por buenos con antelación a que la voluntad autónoma los transforme en tales. Tampoco existirán máximas de obrar correctas que no compartan aquella racionalidad. En consecuencia, el valor moral de las conductas no reside en efecto o logro alguno de las mismas, como pudieran ser la felicidad, el placer, el bienestar y el largo elenco de cosas en las que las éticas tradicionales ubicaron el fundamento de la moralidad. Un texto de la obra y lugar citados de Kant nos lo dice: "… no otra cosa, sino sólo la representación de la ley en sí misma –la cual se encuentra sólo en el ser racional– en cuanto que ella y no el efecto esperado es el fundamento determinante de la voluntad, puede constituir ese bien tan excelente que llamamos bien moral, el cual está presente ya en la persona misma que obra según esa ley y que no es lícito esperar de ningún efecto de la acción”.

Pero entre la diversidad de leyes que la voluntad humana se da, ¿cuál es aquel tipo de ley, entre las múltiples posibles, que posee *forma racional* y, por lo mismo, está capacitada para determinar la voluntad, convirtiéndola en buena? Excluida toda ley condicionada por factores empíricos particularizantes, fruto del egoísmo, el único tipo de ley moral es la *ley universal.* La universalidad es la forma de la ley. Tal universalidad equivale a racionalidad pura o *apriori*. La fórmula del imperativo categórico lo dirá expresamente. Cuando se quiera comprobar si las máximas personales de conducta, son éticas, se dispone de un procedimiento infalible para comprobarlo: la universalidad de las mismas. La idea de la universalidad de la ley nos sitúa en los aledaños del imperativo categórico y la función que éste desempeña como criterio de verificación o "metro de máximas" individuales de comportamiento. La prueba de la universalidad de las máximas sirve de test de la moralidad. Si una norma es universalizable, es ley moral y responde a intereses generales de justicia; en caso contrario, es amoral y responde a intereses egoístas.

El razonamiento nos lleva a uno de los más espinosos problemas de la ética kantiana. ¿Tienen cabida en ella los sentimientos? El ascetismo puritano parece implicar una respuesta negativa. De atenernos al rigorismo del *deber por amor al deber,* el elenco de ingredientes de la acción humana, que la psicología atestigua, resta marginado. Pero ¿es posible obrar sin sentimientos, motivaciones e inclinaciones? Dado que la voluntad humana se moviliza por los estímulos de lo que aprecia y estima, el vacío motivacional del deber puro kantiano y la ausencia de atractivos para la decisión ¿no condenarán al hombre a la inoperatividad? ¿Excluida toda "inclinación de la naturaleza", existe algún factor emotivo que riegue la aridez y sequedad de la racionalidad práctica pura?

Kant no ignora la relevancia del factor afectivo en las decisiones humanas. Pero el emotivismo romántico es ajeno al espíritu racionalista ilustrado. ¡Difícil tarea, pues, asignar un puesto al sentimiento en una ética de la racionalidad pura! Con todo, resulta sumamente ingenioso como Kant se las arregla para encontrar un elemento que, siendo impulsor de la decisión de la voluntad, no atente contra la autonomía del sujeto moral. Kant rastrea a este propósito en la conciencia moral vulgar un algo que le permita dar una respuesta a la cuestión y lo encuentra en el *respeto a la ley.* Éste se comporta como factor mediador entre razón y sensibilidad, actuando como motivo determinante de la voluntad. El cumplimiento de las obligaciones morales se ve impulsado por un factor afectivo-pulsional, ubicado en la moralidad. Pero para que un sentimiento no esté contaminado por la detestable inclinación de la naturaleza, se precisa que arraigue en la racionalidad pura y en la voluntad autónoma. Tal es el caso del respeto a la ley y al legislador. La racionalidad pura convierte al respeto a la ley en sensibilidad pura y en móvil de una voluntad inmune a la naturaleza degradante. Lo que el respeto a la ley expresa es una relación afectiva entre la voluntad y la ley. El cumplimiento de la ley deviene apelo emotivo para una voluntad que descubre, tras la formula de la ley, a la razón y a la dignidad del hombre. El apremio de la ley no es otra cosa que impulso para obrar en libertad conforme a la razón y dignidad humanas. La racionalidad práctica mantiene intacta su pureza. Pero ello ha requerido reinterpretar como *factor a priori*,

desde las alturas de la metafísica de las costumbres, un sentimiento hallado en la conciencia moral vulgar.

El sentimiento de respeto a la ley nos permite comprender mejor los mecanismos de la obligación moral. En cuanto factor emotivo adecuado a racionalidad pura, el respeto a la ley genera un apremio moral o deber, derivado del sentimiento de estima y afecto hacia la razón, encarnada en la ley y, en último término, de aprecio al hombre en cuanto ser racional. No es la inclinación de la naturaleza quien motiva las decisiones, sino el aprecio a la dignidad del hombre, hecha consistir en razón y libertad. La emotividad, por tanto, con todos sus acompañantes, no está ausente de la génesis psicológica del acto moral. Se podría, incluso, afirmar, que el respeto a la ley, en cuanto sentimiento, entra a formar parte de la moralidad misma, bajo el aspecto emotivo y motivador. Es una estructura apriorística de la razón práctica pura. Pertenece al ámbito de la autarquía y autonomía del sujeto moral. Al estar polarizado en una racionalidad universal, el *respeto a la ley* excluye al egoísmo del amor al propio yo y, de rechazo, opta por un altruismo racional universalista.

Los valores que en último término movilizan a la voluntad mediante el respeto a la ley son la *dignidad* y excelencia de la persona humana, que convierten a ésta en merecedora de aprecio. El bello lema kantiano: que nadie sea tratado como un medio, sino como un fin, resuena tras el respeto a la ley. La voluntad autónoma es atraída por la ley que ella misma promulga, si bien no en la situación de quien decide en la irracionalidad emotiva, sino en la de quien desde la razón pura se autodetermina por la forma de la ley. Por ello, al carecer de toda hipotética empírico-naturalista, el respeto a la ley entra a formar parte del *apriori* moral. Con otras palabras: se identifica con la moralidad misma, considerada subjetivamente como móvil y motivo de la decisión.

3.6. Polémica contra el empirismo ético

El principio supremo de la ética no puede extraerse de la experiencia. El sujeto moral carecería de autarquía y autonomía al estar condicionado por intereses e inclinaciones de la naturaleza de los individuos. Los principios de la moralidad han de ser *apriori,* basados en la razón pura. Ciertamente la experiencia moral, dada en la conciencia vulgar, atestigua la existencia de un *deber*, practicado a veces hipócritamente como cobertura del egoísmo, pero no la del *deber puro,* ejercido por amor al deber. Un camuflado *egoísmo,* como expuso Mandeville en la *Fábula de las abejas,* puede ocultarse tras la honorabilidad de comportamientos leguleyos. A tal ética empirista del egoísmo camuflado opone Kant una ética altruista, basada en la universalidad de la ley moral. La observación de los comportamientos humanos nunca puede garantizar que estén motivados por amor al deber, es decir, que sean morales, puesto que la intimidad del hombre es inescrutable. La verdad ética, por tanto, no puede situarse a nivel de las apariencias empíricas del mundo moral, sino en la zona de los principios *apriori.* El leguleyo abunda en trucos de camuflaje con los que oculta al egoísmo inconfesable tras la honorabilidad de una acción.

La incapacidad de la experiencia para fundamentar el mundo moral se muestra irrefutablemente desde otro punto de vista: la *universalidad y absoluticidad* de la ley. La verdad ética no puede situarse en la esfera de lo contingente y relativo de la experiencia, sino en la necesidad y absoluticidad de la razón pura práctica y de sus principios *apriori.* De ahí que ejemplos y actos concretos virtuosos no puedan fundamentar el deber. A lo más pueden contribuir con su plasticidad a cumplir la ley moral, pero en ningún caso a fundamentarla. Es más: la perspectiva trascendental en la que Kant sitúa a la ética, al establecer un *apriori* integrado por autonomía de la conciencia, ley universal, buena voluntad, deber por amor al deber, formalismo legal…, no implica en modo alguno que el filósofo regiomontano pierda de vista los contenidos concretos de la vida moral. Se trata, más bien, de situarlos y discernirlos en el horizonte hermenéutico adecuado. Los factores individualistas del obrar: inclinaciones, sentimientos, intereses y los contenidos objetivos de la acción reciben su calificación ética a partir de la máxima que los dirige, la cual, a su vez, se cualifica o descalifica por su adecuación o inadecuación a la ley moral o imperativo categórico. Lo que traemos entre manos es el *fundamento de la moralidad* o principio a partir del cual algo puede ser tenido por bueno o por malo. El que tal fundamento sea universal y absoluto exige el rechazo de toda instancia contingente condicionante. Ésta es la razón del descarte de la naturaleza, de la felicidad, del sentimiento o de la utilidad. Lo cual no quiere decir que los factores enumerados resten excluidos del mundo moral. Su pertenencia en él se consigue integrándolos en los *aprioris* de la racionalidad práctica pura: buena voluntad, deber por amor al deber, imperativos categóricos, máximas universalizables. Ellos configuran el horizonte hermenéutico que permite comprender el sentido de los actos humanos. Se dispone así de una respuesta a la pregunta de si la experiencia resta excluida del mundo moral. En modo alguno. Resta excluida la experiencia de la ética psicologicista anglosajona y todo tipo de experiencias no integrables en los *aprioris* de la razón pura. Se adscriben al

mundo moral, por el contrario, las experiencias razonables. Existe, por tanto, una *experiencia ética pura* consistente en acciones humanas concretas adecuadas a los imperativos categóricos que un sujeto autónomo y libre se da .

3.7. La ley moral: el imperativo y sus clases

La condición humana es la de quien, al obrar, se encuentra en tensión entre la sensibilidad y la razón. Contrariamente a lo que acontece con Dios, en quien voluntad buena, ley y razón se identifican, en el hombre colisionan dos apremios opuestos: el de la inclinación de la naturaleza y el de la ley de la razón. Su querer, por tanto, genera conflicto. La voluntad no se encuentra determinada, sino indecisa y cargada de perplejidad. Puede *a)* actuar o no actuar; y en caso de actuar, *b)* hacer una cosa u otra entre las que puede elegir. Es decir: su situación es la de quien puede querer o no querer *(voluntas-noluntas)* y, en el caso de querer, puede decidirse por esto o por lo otro. La voluntad, por otra parte, puede tomar por norma *máximas* subjetivas egoístas, correspondientes a deseos e intereses individuales o *leyes* morales universales, principios objetivos de la razón, que responden a intereses generales. Esta situación de indeterminación es el lugar de los imperativos. Se ubican en una voluntad no necesariamente obligada a obrar en un determinado sentido. El mandato insta y apremia a la voluntad, en forma verbal de imperativo, a que obre de acuerdo con una ley racional. El imperativo, por tanto, genera *deber ser* moral, instando a la voluntad a salir de la indecisión y obligándola moralmente a adecuar su conducta a la ley de la razón. De seguir tal mandato, la voluntad se aleja de los intereses egoístas de la inclinación de la naturaleza y se torna voluntad buena por su adecuación a la razón práctica pura. La necesidad de adecuar la voluntad indeterminada a las leyes de la razón se presenta como una *obligatio,* un "estar vinculado a" o "un deber ser así". El hombre consigue llegar a ser bueno mediante la adecuación de su voluntad a las leyes de la razón práctica pura.

La obligación o deber, que el apremio de las leyes o principios de la razón generan, no es una coacción *física*, que imponga necesidad, sino un apremio *moral* que insta a la voluntad a optar libremente a favor de lo que la ley ordena. Tal apremio moral solamente puede existir allí donde la voluntad no está necesariamente obligada a obrar en un determinado sentido. Es decir, en situación de indiferencia a la hora de tomar una decisión. En la toma de decisiones cabría diferenciar varias fases, correspondientes cada una a situaciones psicológicas diferentes:

1. Una primera situación en la que la voluntad aparece como no determinada e indecisa ante estímulos contrapuestos, provenientes ya de la inclinación de la naturaleza ya de la ley de la razón.
2. Una toma de conciencia por parte de la razón sobre el alcance y sentido de la ley moral: racionalidad, universalidad, autonomía, libertad…
3. Ante tanta dignidad brota el sentimiento de respeto a la ley que, en calidad de sentimiento racional puro, impulsa emocionalmente a la voluntad al cumplimiento de lo que, en forma de imperativo, manda la ley.
4. La voluntad pasa a una nueva situación caracterizada por la constricción moral, consistente en sentirse obligada moral y libremente a cumplir lo que la ley impera.

5. De hacerlo, la voluntad sale de su situación de indeterminación, convirtiéndose en voluntad buena, al adecuar su conducta a los principios y normas de la razón.

Aclaradas las ideas de constricción moral y deber, le llega el turno al *imperativo* moral, concepto clave de la ética kantiana. Los imperativos son figuras lingüísticas con las que una ley o principio moral apremia a una voluntad indiferente e indeterminada a que se transforme en buena y correcta adecuando su querer a la ley de la razón. Kant define al imperativo como "la representación de un principio objetivo, en tanto que es constrictivo para una voluntad, llámase mandato (de la razón) y la fórmula del mandato recibe el nombre de imperativo". El imperativo, pues, apela, requiere, insta, apremia, exige a una voluntad indiferente e indecisa entre la racionalidad pura y la inclinación natural, a querer lo que la razón manda. De hacerlo así, la voluntad se sitúa en el mundo de la racionalidad moral, representado por la ley, y adquiere la condición de voluntad buena. El imperativo de la razón genera, pues, deber y moralidad y equivale a "ser bueno por razonable".

Pero existen imperativos conformes a la racionalidad pura e imperativos no adecuados a la misma. Se precisa, pues, establecer una tipología de los imperativos para ponerse en claro sobre cuáles de ellos son portadores de racionalidad y cuáles no. No está de más, a este propósito, recordar que la clasificación kantiana anticipa la tipología de la razón exitosamente inventada por M. Weber y posteriormente reformulada por J. Habermas y sus predecesores frank-furtianos. Me refiero, como es sabido, a las alternativas *racionalidad conforme a valores-racionalidad conforme a fines* en el caso de Weber y *racionalidad estratégico/instrumental-racionalidad dialéctico/comunicativa* en el caso de Habermas. Kant, si bien en división tripartita, intenta fijar la *especificidad* de la acción moral respecto a otros tipos de acciones. Distingue a este respecto tres clases de imperativos: 1.ª) imperativos de *habilidad* o técnicos, expresados en reglas de habilidad. Tienden a obtener resultados utilitarios, se corresponden con un principio práctico-problemático, al tener por propósito un fin posible, y la racionalidad que los rige es la técnico-instrumental; 2.ª) imperativos de *felicidad o pragmáticos*, formulados en consejos de sagacidad y prudencia. Tienden al logro de la felicidad, al tener como propósito un fin real. Se corresponden con un principio práctico-asertórico y están regidos por una racionalidad pragmática. Tanto los imperativos de habilidad como los de felicidad pertenecen al tipo de *imperativos hipotéticos*. A ambos se contrapone la 3.ª) clase de imperativos de *moralidad*, los *categóricos* o de deber puro, a los que corresponden leyes éticas, un principio apodíctico-práctico y que son regidos por la razón práctica pura. La principal diferencia entre los imperativos hipotéticos y los categóricos reside en que los primeros son *condicionados* y los segundos *incondicionados*. Aquéllos mandan una acción la cual es condición para otra, que expresa el fin o propósito del agente. Éstos, por el contrario, mandan incondicionalmente. Son absolutos. Kant los denomina imperativos de moralidad. La obligación o deber de unos y otros es también diferente. El imperativo hipotético apremia de forma condicionada a la voluntad, ya que su exigencia tiene por

objeto a un medio necesario para la consecución de un fin. Este condicionamiento se acentúa en los imperativos de sagacidad puesto que la obligación impuesta por éstos depende de una condición tan subjetiva como es el modo según el cual cada hombre entiende su felicidad. Tales condicionamientos desaparecen del imperativo categórico por cuanto éste manda de forma absoluta en nombre de la forma de la ley, consistente en autonomía, racionalidad y universalidad. El tipo de ética sobre ellos construida presenta afinidades con la denominada por Weber *ética de convicciones o* principios.

Los imperativos de *habilidad* versan sobre medios, instrumentos o estrategias adecuadas para la consecución de fines. Su racionalidad coincide con la weberiana *razón conforme a fines* y la habermasiana *razón instrumental* o estratégica. "No se cuestionan, dice Kant, si el fin es racional o bueno, sino solamente de lo que hay que hacer para conseguirlo". Lo que con ellos se pretende es eficacia y no moralidad. Su mundo no es el mundo del deber, sino el mundo del poder. Los imperativos de *felicidad*, por su parte, versan sobre un fin que "puede presuponerse como real en todos los seres racionales": la felicidad a la que toda naturaleza humana se ordena. Por eso se expresan mediante juicios asertóricos, también denominados pragmáticos. La virtud que los encauza es la astucia o sagacidad propia de los hombres "listos" en el procurarse bienestar. El imperativo de sagacidad ha de habérselas no ya con medios técnicos, como el de habilidad, sino con hombres, a quien se instrumentaliza en la consecución de fines propios. Instrumentalizar a los hombres en pro de intereses egoístas. Contra este tipo de imperativos se dirigirá una de las fórmulas del imperativo categórico. Tanto los imperativos de habilidad como los de felicidad versan sobre una acción no buena en sí misma, sino eficaz en relación a un resultado perseguido. La forma lingüística de los mismos es, por ello, el enunciado condicional: "si esto…, entonces lo otro". Los imperativos de *moralidad,* finalmente, se refieren a una acción buena por sí misma y no ordenada como medio a otro fin. Se expresan en juicios categóricos, que reivindican validez incondicionada para una ley de razón pura.

3.8. El imperativo categórico y sus diferentes formulaciones

En contraste con los imperativos *hipotéticos*, que ordenan algo condicionado, el imperativo *categórico* manda una acción incondicionada y valiosa en sí misma, sin relacionarla con un fin. En él no se hace referencia a materia alguna de la acción, sino solamente a la forma de la ley que la manda. Al no estar condicionado, su mandato es absoluto y universal. Su fundamento es la autonomía de la voluntad imperante. Se tiene presente en él la intención del agente y no las consecuencias de la acción. *El imperativo categórico es el principio de la moralidad.* Dado que no prescribe contenido concreto alguno de acción, no actúa como criterio para discernir contenidos posibles de las conductas, sino como criterio para enjuiciar máximas subjetivas de comportamiento. Se trata de enjuiciar no qué objeto o materia de una decisión es buena o mala, sino qué norma de actuación es correcta y razonable. El imperativo es ley de máximas y no ley de conductas. Ahora bien, en cuanto que las máximas de conducta constituyen el marco normativo en el que los agentes actúan, el imperativo categórico, al enjuiciar aquéllas, se convierte en ley suprema de la racionalidad práctica. Sentar una máxima de conducta personal ante el tribunal presidido por el imperativo categórico implica someter a juicio y sentencia los criterios subjetivos a tenor de los cuales un individuo regula su conducta.

La *FMC* propone la famosa fórmula básica del imperativo categórico, reformulada posteriormente en la *CRP.* Reza así: *obra sólo según la máxima mediante la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal.* En ella se enfatiza el rasgo esencial de una ley racional: la *universalidad.* La fórmula reúne todas las características requeridas para ser un imperativo categórico: es *apriori,* promulgada por la voluntad autónoma y no extraída de la empiría; es formal, dado que se atiene a la forma racional de la ley sin prescribir contenido alguno de acción; es capaz de servir de criterio de discernimiento sobre la racionalidad de las máximas subjetivas de conducta. La fórmula posee la estructura de un juicio sintético *apriori* de carácter práctico, ya que contiene un elemento empírico-material: las máximas subjetivas de acción correspondientes a intereses individuales y un elemento *apriori:* la normativi-dad universal, que es producto de la razón. La fórmula se haría eco, si bien en versión afirmativa, del dicho popular “lo que no quieras para ti, no lo quieras para otro”, a saber: lo que quieras para ti, que puedan quererlo para sí todos los demás. Bien entendido que el problema básico que la fórmula aborda es la *universalización de las máximas subjetivas de conducta.* Por universalidad de una ley se entiende aquella propiedad de la misma por la cual todos los posibles afectados puedan aceptar la obligación que se les prescribe. Contemplada en su contexto histórico, la idea de *universalización* permite a Kant apropiarse del espíritu igualitario de la Revolución francesa: encarnar la libertad individual en la “voluntad general” (Rousseau). Desde el punto de vista lógico, la universalidad, en cuanto estructura formal de la máxima, constituye la garantía de su corrección. Pues bien: el metro que se aplica para comprobar si una máxima subjetiva reúne la propiedad de la universalidad es el imperativo categórico, en cuanto criterio de máximas. La fórmula, no obstante, según la redacción de la *FMC* contiene un elemento

individualista, que pudiera hacer peligrar el altruismo y universalismo pretendidos: la expresión "que *tú* puedas querer" *(du zugleich wollen kannts).* Tal riesgo aparece soslayado en la redacción despersonalizada del imperativo categórico que Kant posteriormente propone en la *CRP: "obra de tal manera que la máxima de tu voluntad en todo tiempo y a la vez pueda valer como principio de una legislación universal".*

Las citadas obras de Kant contienen diversas fórmulas del imperativo categórico. Sobre su número y alcance la discusión sigue abierta. La opinión más generalizada habla de una fórmula básica, la anteriormente comentada, y de otras tres derivadas, según el aspecto que cada una de ellas enfatiza. El aspecto aparentemente etéreo de la fórmula básica desaparece al vincularla a la legalidad vigente en la naturaleza, a los contenidos del querer humano y a la comunidad ideal de racionalidad. Las tres formulas derivadas se coimplican recíprocamente entre sí y con la fórmula matriz. Todas y cada una han de ser interpretadas y comprendidas en un mismo horizonte de sentido. En todas, también, es reconocible la autonomía del sujeto moral frente a factores heterónomos condicionantes y la forma racional de la ley universal.

En orden a facilitar el acceso a la ley moral y aproximarnos a la intuición, el razonamiento kantiano avanza en proceso descendente a partir de tres ideas: la *universalidad* de la voluntad legisladora, los *fines* del querer de la voluntad y la *totalidad* de un ideal regulador. El punto de llegada del razonamiento coincide con el punto de partida: la buena voluntad. Ésta es buena cuando su máxima de obrar es universal. Es decir: no está condicionada egoísticamente por imperativos hipotéticos. La universalidad, en cuanto forma de las leyes, presenta analogía *–como si–* con el sistema de leyes universales vigente en la naturaleza. Emerge así la primera fórmula derivada. Prosiguiendo el discurso, se introduce la idea de la materia de la voluntad buena. Ésta no puede ser egoísta, particular, sino absoluta y universal. De lo contrario, la voluntad dejaría de ser buena voluntad. De ahí que su fin no pueda ser otro que un bien, que todos los hombres puedan aceptar: el hombre como fin en sí mismo. Se cumple y explícita, pues, la racionalidad del imperativo consistente en su universalidad. La tercera fórmula, en fin, converge en la misma idea, al establecer la autonomía de la voluntad autolegisladora en una comunidad de súbditos legislados que, en cuanto seres racionales, son fines en sí mismos y portadores de dignidad personal. El logro de las variantes del imperativo categórico es acercar la racionalidad pura de la ley moral a la intuición y sentimiento del ser humano. Su intención, por tanto, es eminentemente pedagógica.

La primera fórmula derivada, pues, enfatiza la *universalidad* del imperativo, de modo equiparable por analogía a la legalidad universal vigente en la naturaleza. La ley natural, en cuanto a su forma de universalidad, puede servir de paradigma de la ley moral. Con ella el mandato expresado abstractamente en la fórmula matriz aparece equiparado al sistema de leyes universales y necesarias vigente en la naturaleza y, por ello, profundamente racional. Con otras palabras: la acción humana se inserta en un sistema de racionalidad análogo al prototipo de legalidad universal vigente en la naturaleza. La fórmula reza así: *"obra como si la máxima de tu acción debiera ser erigida por tu voluntad en ley universal de la naturaleza".* Esta naturaleza es para Kant

un conjunto de fenómenos regido por un sistema de leyes universales y necesarias. Lo cual quiere decir que la erección de la máxima individual en ley universal de la naturaleza implica que aquélla, la máxima, sea integrable en un sistema global de leyes universales como el vigente en la naturaleza. El ideal científico de la modernidad seduce, pues, a Kant. La segunda fórmula ejerce una atracción irresistible sobre los filósofos por su profunda carga humanística. Se trata en ella de abolir toda forma posible de esclavitud y de mantener al hombre como dueño inalienable de su bien más preciado: la *dignidad.* Tras ella alienta la convicción más profunda de la modernidad: el valor absoluto del hombre. De forma implícita se corrige el *formalismo* de la ley y se asigna a la misma un contenido muy concreto: el hombre como fin último. El antropocentrismo se yergue cual pivote central de la ética kantiana. Cualquier estrategia para degradar al hombre a instrumento, sea la del *homo hominis lupus* de la horda salvaje hobbesiana, sea la del *hombre explotador del hombre* del capitalismo, resta anatematizada. De modo paralelo al razonamiento, que legitima el *respeto a la ley,* como único sentimiento adecuado a la racionalidad práctica pura, Kant, profundo conocedor de los mecanismos del psiquismo humano, argumenta del modo siguiente: cuando la voluntad quiere, no desea en vano el vacío. Apetece algo: bienes, fines, valores. La materia apetecida, sin embargo, tiene que ser adecuada a la racionalidad pura práctica del imperativo categórico, es decir, ser un bien absoluto y universalizable, no hipotecado a los egoísmos e inclinaciones bastardas del individualismo. La moralidad quedaría, en este caso, destruida. Para que tal no suceda, se requiere que el objeto determinante del querer de la voluntad sea considerado como un fin en sí mismo. De ahí que la fórmula rece así: *obra de tal manera que trates al ser humano tanto en tu persona como en la persona de otros siempre y a la vez como un fin y nunca meramente como un medio.* De tener tu voluntad un contenido, éste ha de ser el mismo sujeto de la razón: el hombre autónomo, libre, autodeterminante y autolegislador. La máxima de tu querer, en tal hipótesis, no responde a intereses particulares egoístas. Es universalizable y puede ser querida por todos. Posee la racionalidad del imperativo categórico. Porque ¿qué hombre puede rechazar la propia dignidad? La tercera fórmula derivada, en fin, enfatiza dos ideas capitales de la ética kantiana: la autonomía de la voluntad y el reino de los fines. Ambas explicitan que la racionalidad práctica pura consiste en autonomía. La voluntad es buena cuando es razonable y es razonable cuando es autónoma. La libertad, la razón y la ley aparecen homologadas. La aparente antítesis entre ley y libertad queda abolida en y por la razón. Su enunciado es el siguiente: *obra según tal máxima que tu voluntad pueda ser considerada como autolegisladora de la norma universal a la que ella misma obedece.* La racionalidad práctica pura descarta todo factor heterónomo. Los imperativos hipotéticos no fundamentan la moralidad. Es más: el destinatario de tal legislación es el mismo sujeto racional que se da a sí mismo la ley. Con ello el hombre queda integrado en el reino de los fines y no en el de los objetos/cosas. El reino de los fines aparece como la comunidad de autolegisladores y autolegislados, colectivo de personas dignas en y por la razón y la libertad.

3.9. Dignidad del ser racional y reino de los fines

Si la *libertad* empapa todo el edificio moral kantiano, otras dos ideas, las de *dignidad de la persona y reino de los fines,* explicitan las implicaciones de aquélla en relación al mundo personal y al mundo social. La idea de *dignidad de la persona* adquirirá un protagonismo inusitado, a través de la doctrina de los derechos humanos, tanto en la ética como en la política contemporáneas.

En diferentes pasajes de sus escritos morales, Kant utiliza la expresión *dignidad del ser racional.* Conforme al talante ilustrado expuesto en el opúsculo *¿Qué es Ilustración?,* Kant vincula la dignidad del hombre a la autonomía de la razón para pensar y a la libertad de la voluntad para decidir. Razón y libertad se encuentran en la base de la personalidad. En el caso de la persona moral, *la dignidad* consiste en libertad, autarquía, autodeterminación y autolegisla-ción. Ser digno equivale a no tener otra ley que aquella que el sujeto se da a sí mismo. La dignidad, en último término, radica en la autonomía. Ello implica carencia de cualquier hipoteca o condicionamiento por parte de elementos empíricos naturales. No es casualidad que el tema del ser racional aparezca en el contexto de la polémica de Kant contra el empirismo ético. Se trata de mostrar que la dignidad del ser racional y la moralidad tienen una base común: la autonomía de la razón práctica pura en la constitución de los principios del mundo moral. Moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo y voluntad autolegislante. Se dice que tiene dignidad aquel ser racional que es capaz de darse una ley, que él mismo cumple por amor al deber. De ahí la conexión entre dignidad del ser racional y ausencia de condicionamientos empíricos. La dignidad se pone en práctica cuando la voluntad está libre de heteronomías empíricas y en lugar de someterse a los mismos, actúa de modo soberano. La dignidad de la razón moral reside en la pureza de su origen, en la carencia de elementos espurios que contaminen su pureza. Kant reitera, una vez más, el origen *apriori* de los principios morales. Ser digno moralmente equivale a ser absoluto, incondicionado, puro. La carencia de condicionamientos empíricos particularizantes y egoístas confiere a la razón práctica pura una dignidad *sobre-natural*, dado que los principios morales apuntan mas allá del hombre, al no depender de la especial naturaleza de la razón humana. Autonomía, en este caso, equivale a trascender el espacio de lo humano en un reino de seres racionales, cuyo rasgo común es una razón pura y universal, carente de egoísmos individualistas derivados de la naturaleza empírica. En la dignidad convergen, por tanto, la buena voluntad y la racionalidad pura, la norma y el deber, la finalidad y la santidad, el respeto a la ley y la libertad.

La dignidad es la carta de presentación de quien está inscrito en el *reino de los fines* y de quien, por ella, en lugar de ser objeto de *precio* mercantil por satisfacer un egoísmo, es sujeto de *aprecio* por poseer dignidad. "Lo que tiene precio es intercambiable por otra cosa; lo que está sobre todo precio y no es intercambiable, de eso decimos que tiene dignidad". La persona con dignidad es el resultado de ser tenida siempre como un fin y nunca como un medio. La autonomía, pues, al posibilitar la soberanía, la autodeterminación y la autolegislación, nos constituye en miembros legislantes y

legislados del reino de los fines. Kant se explaya sobre esta idea al exponer la tercera fórmula del imperativo categórico. Los seres racionales, en tanto legisladores universales, configuran una totalidad social vinculada por leyes universales que recibe el nombre de reino de los fines. El hombre es legislador y legislado de y por sí mismo, a la vez soberano y súbdito, creador del deber y cumplidor del mismo. Tras el razonamiento kantiano resuenan ecos de la "volonté general" de Rousseau. Las bases filosóficas de las democracias contemporáneas están puestas.

Las implicaciones de la pertenencia al reino de los fines se despliegan en cascada:

a) El reino de los fines coincide con el *ámbito de la moralidad.* "Moralidad es aquella condición por la cual un ser racional queda constituido en fin en sí mismo." Las leyes de la moralidad son los imperativos categóricos y las máximas personales de conducta adecuadas a ellos. En él convergen la buena voluntad, la autonomía de la misma, el deber por el deber, la universalidad de las leyes, las personas con dignidad.

b) Es reino del que están ausentes los egoísmos individualizantes y los intereses impuestos por la naturaleza empírica. Las máximas de conducta dictadas por la inclinación o el sentimiento restan excluidas. Es el reino donde impera la racionalidad práctica pura.

c) Aun siendo autónomo respecto a la legalidad necesaria y determinísti-ca vigente en la naturaleza, existe una analogía entre la universalidad de las leyes de ambos reinos. En la teleología de la naturaleza el reino de los fines equivale al ideal regulador teórico de un sistema de la naturaleza. En ética, la teleología del reino de los fines aparece como utopía práctica de una sociedad posible, que de hecho no existe, pero que puede llegar a ser por obra de la razón.

d) Los miembros del reino de los fines se relacionan entre sí a tenor del principio de que cada uno y entre sí han de ser tratados como fines y nunca como medios. El objetivismo mercantilizante de las situaciones de explotación del hombre por el hombre resta erradicado *in nuce*. Frente al hombre/cosa, cuyo valor es de cambio, el ser humano posee dignidad, siendo por ello irreducible a mercancía.

e) La instancia mediadora que subyace a las relaciones entre los miembros del reino de los fines es la razón pura, consistente en autonomía, libertad y universalidad. Las contradicciones que Hegel detectaría en ese reino se diluyen en una unidad superior capaz de conciliar los opuestos en la identidad entre voluntad-razón y libertad-ley.

f) El reino de los fines, en fin, remeda o es remedado en arcanas utopías idealistas, tales como la *república de los ciudadanos* de Platón, la *comunidad de los santos* de los creyentes, la *república de los espíritus* del racionalismo leibniziano o la *comunidad ideal de interlocutores* de las éticas del diálogo. En todas ellas se trasluce la nostalgia de una comunidad que actúe como ideal regulador de las conductas humanas.

3.10. El principio supremo de la moralidad: la autonomía de la voluntad

Al final de la sección II de la *FMC*, Kant alcanza el fondo de la moralidad. El principio supremo de ésta radica en la *autonomía de la voluntad.* El tema reaparece en el teorema IV de la *CRP.* Aquí se proponen dos tesis básicas:

1. La autonomía de la voluntad es el único principio de las leyes morales y de los deberes.
2. Cualquier tipo de heteronomía no fundamenta obligación o deber, sino que es contrario a los mismos.

Llegamos así a la famosa alternativa *autonomía-heteronomía* en torno a la que gira buena parte del debate sobre la ética kantiana. Cuando la voluntad promulga su ley moral, el imperativo categórico no puede estar condicionado por instancia empírica heterónoma alguna. De serlo perdería la universalidad y con ella la forma racional de la ley. La autonomía se despliega en varias vertientes básicas del mundo moral: autarquía, libertad, autodeterminación y autolegislación. Kant proporciona una definición precisa de lo que entiende por autonomía de la voluntad: "Autonomía es la estructura de la voluntad por la que ésta es para sí misma ley, independientemente del modo como están constituidos los objetos del querer…, consiste, por tanto, en elegir de tal manera que las máximas de tu elección estén incluidas en el mismo querer como leyes universales". En la autonomía, pues, radica la racionalidad práctica pura. Se libera a la voluntad del determinismo de la naturaleza y con ello posibilita la libertad y la responsabilidad. Es condición igualmente de la universalidad y de la pureza de las leyes, al desvincularlas del empirismo egoísta de las inclinaciones y tendencias naturales. La autonomía, por otra parte, posibilita la autodeterminación y autolegislación de la voluntad pura. El concepto de autonomía había aparecido ya en otros contextos de la *FMC* vinculado a la idea de *autarquía*. Ser autarca en moral significa legislar prescindiendo de la mezcolanza usada por la ética vulgar al mezclar elementos empíricos procedentes de la psicología, de la religión o las costumbres. La autarquía posibilita, por este camino, el mundo moral puro del deber por amor al deber. La autonomía acota, por ello, el horizonte *hermenéutico* en el que el sujeto moral comprende e interpreta sus juicios y decisiones.

La contracategoría de la autonomía es la heteronomía. Se es heterónomo cuando la voluntad acepta como instancias legisladoras a factores que no son ella misma, tales como la naturaleza, el poder, la felicidad, el sentimiento… Éstos actúan de condicionantes de la voluntad destruyendo su bondad, su racionalidad pura, el deber por el deber, la universalidad de la ley, la libertad y la dignidad personal. La acción humana naufraga, en ese caso, en la amoralidad del egoísmo individualista plasmada en imperativos hipotéticos. La máxima obtenida heterónomamente carece de la forma legisladora universal que la convierte en pura. Es incapaz de generar deber. De la heteronomía derivan, por ello, todos los principios espurios de la moralidad. Kant desarrolla un ataque inmisericorde contra todos y cada uno. Los fundados sobre la

naturaleza humana empírica, tales como la inclinación, el sentimiento, o el placer carecen de universalidad y necesidad. Eliminan la autonomía de la voluntad y se despliegan en imperativos hipotéticos. Tampoco pueden fundamentar la moralidad, aunque sí allanar el camino a la misma, los principios racionales heterónomos, ya ontológicos ya teológicos, centrados en la idea de perfección. Ésta es una idea ambigua. Desde el punto de vista conceptual, definir qué sea lo perfecto presupone una ley moral que establezca qué sea lo bueno y qué lo malo. Pero tal ley moral es cabalmente lo que se busca. Establecer, por otra parte, lo perfecto a partir de la voluntad de Dios, corre el riesgo de naufragar en la arbitrariedad, dado que se presupone la idea de Dios como ser perfecto con antelación a la ley moral, siendo así que lo que se busca es esa ley como criterio de discernimiento entre lo bueno y lo malo. La voluntad de Dios, no obstante, posee valor de símbolo. Es símbolo de la santidad de la voluntad y del ideal hacia el que debemos tender.

Atrincherado en la autonomía de la voluntad, Kant dispone de pertrechos para descartar una serie de sistemas morales legados por la tradición e inspirados en el principio de la heteronomía. El tema, tratado ya al final de la sección II de la *FMC,* reaparece con mayores detalles en la exposición de los dos primeros teoremas de la *CRP.* La razón del rechazo continúa siendo la misma. Son sistemas basados en la empiría, carecen por tanto de racionalidad pura y, por ende, de leyes universales. Capitulan ante los intereses individualizantes del egoísmo. Son incapaces, pues, de aportar una fundamentación trascendental de la moralidad. La enumeración kantiana pretende ser exhaustiva, sin lograrlo. Los principios heterónomos materiales son clasificables en subjetivos/externos, tales como la educación propugnada por Montaigne o la constitución civil sugerida por Mandeville y Hobbes, en subjetivo/internos, tales como el sentimiento de placer propuesto por Epicuro, el sentimiento moral defendido por Hutcheson, en objetivo/internos, tal como el principio de perfección diseñado por estoicos y filósofos populares (Wolf) y finalmente en objetivo/externos, tal como la voluntad de Dios, postulado por la religiosidad pietista protestante (Crusius).

3.11. La libertad, condición de posibilidad de los juicios sintéticos *apriori* de carácter práctico

El itinerario recorrido por Kant en sus escritos morales es un viaje de ida y vuelta. Descubiertos en la moralidad vulgar y cotidiana los datos del *deber* y de la *ley,* cumplido el fatigoso ascenso a la cima de la *metafísica de las costumbres* y hallado el imperativo categórico, resta aún la tarea ardua de regresar desde las alturas al mundo moral concreto, es decir, mostrar cómo los imperativos categóricos son posibles en la cotidianidad moral. Esta es la tarea iniciada por Kant en la III sección de la *FMC* y llevada a feliz término en la *CRP.* Desde el punto de vista de la epistemología moral, Kant se encuentra ante el mismo problema que ya había solventado, si bien a nivel de racionalidad teórica, en la *CRp:* ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *apriori* de carácter práctico? ¿Cómo es posible el juicio sintético *apriori* del imperativo categórico? Se trata de saber cómo en el apriori de la razón práctica pura se obtiene la síntesis de los quereres concretos de la voluntad, ámbito de la empiría moral, y de las leyes morales, ámbito de la razón práctica pura. Éste y no otro es el *problema crítico* de la eticidad: sintetizar en un juicio el dato empírico y el factor apriorístico. La respuesta la poseía ya Kant hacia 1785 al descubrir en las ideas de autonomía y libertad los fundamentos del mundo moral. A partir de entonces la libertad se perfila como quicio del sistema ético kantiano. Podría, incluso, afirmarse que su sistema no es otra cosa que una *ontología de la libertad.*

La pista clave, pues, para solventar el problema es la idea de la *libertad.* La comprensión del mismo obliga a recurrir a otro concepto: el de *causalidad.* De ésta existen dos modalidades: la causalidad por *necesidad,* dominante en el reino de la naturaleza y la causalidad por *libertad,* imperante en el reino de los seres racionales. Pues bien: la causalidad por libertad es la estructura esencial de la voluntad, según la cual ésta obra autónomamente sin que causa natural alguna ajena a ella la obligue a actuar. La causalidad por necesidad, por el contrario, es un tipo de causalidad que actúa por imposición necesaria de causas ajenas. Autonomía y libertad son, pues, anverso y reverso de la voluntad regida por la razón práctica pura. Independencia respecto a toda causalidad determinística de la naturaleza (libertad en sentido negativo) y libertad para causar en el reino de los seres racionales (libertad en sentido positivo). La voluntad autónoma se rige, pues, no por la ley de la heteronomía, sino de la soberanía. Haciendo uso de ella en la función sintética de la razón, el imperativo categórico conecta un hecho, el querer concreto de la voluntad, con un *apriori,* la ley universal de la razón. El nexo de tal conexión no es otro que la libertad que lo permite. La libertad, por consiguiente, es la condición de posibilidad del juicio sintético práctico *apriori.* El problema básico de la fundamentación de las costumbres queda resuelto: los juicios sintéticos *apriori* de carácter práctico son posibles por la libertad. La autonomía aporta el elemento formal, apriorístico, universal, puro, no determinado, al liberar a la voluntad de las heteronomías de la naturaleza. La voluntad se *libera de…, no está condicionada por…, no está determinada a…* La libertad, por su parte, subsume el factor empírico, sintético, fáctico,

es *libertad para, elección entre esto y lo otro.* De ese modo el juicio es *apriori* en razón de la autonomía y sintético en razón de la libertad. La vacuidad de los juicios analíticos resta evacuada por el contenido que aporta la libertad y la ceguera de los juicios sintéticos eliminada por la racionalidad pura traída por la autonomía. Por eso la libertad actúa como condición de posibilidad del juicio práctico sintético *apriori.* El viaje de ida y vuelta se cumple. A su regreso de las cumbres de la metafísica, la razón práctica pura se reencuentra con la vida moral cotidiana.

Establecidos los principios de la razón práctica pura resta una de las cuestiones más sutiles del sistema moral kantiano: la *deducción trascendental* de los mismos. Este tema, agudamente resuelto en la *CRp* por lo que concierne al conocimiento teórico/científico, es abordado en la III sección de la *FMC* y posteriormente desarrollado en el epígrafe *ad hoc* en la *CRP.* Deducción llama Kant al procedimiento según el cual se explica cómo conceptos *apriori* pueden ser referidos a datos empíricos. El contenido de la deducción es mostrar los presupuestos de un estado de cosas y las consecuencias que se seguirían de negar aquellos presupuestos. El estado de cosas se describe con el dualismo característico de la tradición platónica: en el hombre coexisten una naturaleza *archetypa* modélica suprasensible, regida por la razón práctica pura y correspondiente al mundo inteligible moral y una naturaleza *ectypa o* copiada, correspondiente al mundo sensible y tendencial. El hombre péndula entre las tendencias de la naturaleza sensible y los imperativos morales. El agente que sintetiza o une las leyes puras del primero y los hechos empíricos del segundo es la *libertad.* En función de demiurgo, ésta trasforma el mundo del *ser* natural en mundo del *deber ser* moral o ética, ajustando las *máximas* subjetivas del obrar a las leyes apriorísticas de la razón pura. La función, pues, que desempeñó la *intuición* en la *CRp* es asumida aquí por la libertad, al actuar de puente que une la ribera de la empiría práctica con la ribera del apriori moral. Consecuencia: el juicio sintético *apriori* de carácter práctico o imperativo categórico es posible. Lo cual no implica *círculo vicioso* alguno en el que se infiera la ley moral a partir de la libertad y ésta se postule desde aquélla. No existe tal círculo porque los puntos de vista de la argumentación son diferentes. La ley moral, en cuanto punto de partida de la deducción, no ha sido inferida a partir de la libertad. Es el *hecho de la razón,* testimoniado por la conciencia. De él se parte para postular la libertad como condición de posibilidad del mismo. La ley moral se autotestimonia y autoavala a sí misma como *hecho de la razón*, actuando de *ratio cognoscendi* de la libertad en cuanto condición de posibilidad de ese hecho de la razón. Esa libertad, en cambio, es la *ratio essendi*, en cuanto causa del mundo moral y de sus leyes. Lo uno fundamenta a lo otro, pues, pero a diferentes niveles: a nivel lógico y a nivel real.

Lo dicho, sin embargo, no resuelve en raíz el problema. Lo retrotrae a una cuestión previa: ¿es posible y existe de hecho la libertad? ¿No muestra la razón teórico/científica que el *mecanismo de la naturaleza* la anula? ¿No es acaso la libertad, como los estoicos, Spinoza o Hegel dieron a entender, un echarse en brazos de la fatalidad y de la necesidad? El tema adquiere tonalidades de urgencia si se contrasta la solución kantiana con problemas puestos hoy en día sobre la mesa por la genética, la biología, la neurología

y la ecología. Kant había dado ya respuesta cumplida a la cuestión de la posibilidad de la libertad en la *CRp* al establecer los límites de la ciencia y postular un allende aquellos límites como región del *noumenon.* Naturaleza, ciencia, necesidad y deter-minismo caen del lado de acá de aquellos límites. Es el reino de los *fenómenos.* Aquí se ubica el hombre empírico, fenómeno él también, sin que por ello se reduzca a fenómeno. Allende aquellos límites, en la metanaturaleza nada impide la existencia de la libertad, tanto más si la moralidad la exige como condición de posibilidad de sí misma. Ese orden trascendental noumenal, situado allende los límites de la naturaleza y de la ciencia ya fue tematizado en torno a las ideas de hombre, mundo y Dios por la *Dialéctica trascendental.* Los límites de la razón teórico/científica, por tanto, no descartan, aunque sí insinúan, un ámbito, el suprasensible, campo escaso de ciencia pero pleno de querencia, a la espera de que la libertad lo rellene con contenidos morales. Al establecer, pues, los límites del mundo natural, de los saberes sobre el mismo y de la causalidad en él imperante, la *CRp* ni afirma la existencia de la libertad ni la niega. La naturaleza y la moral constituyen mundos separados, aunque no independientes, como reivindica el primado de la razón práctica sobre la razón teórica. Entre ambas, en todo caso, no existe colisión posible si no traspasan los propios límites. La razón teórica, de ese modo, allana el camino de la razón práctica como reino de la libertad y no pone veto alguno a la existencia de la misma. Los límites del mundo natural lo han hecho posible. El mundo empírico sensible, ámbito de los fenómenos del que el sujeto se apropia mediante los aprioris del espacio y del tiempo, no imposibilita al mundo trascendental, ámbito de los noúmenos, en el que será posible postular la libertad, sin veto de la razón teórica.

La primera consecuencia de la existencia de la libertad es, como ya se dijo, dar respuesta cumplida al problema de la posibilidad del imperativo categórico. Este es un hecho de la voluntad libre que se da a sí misma la ley en un acto de autodeterminación. La secuencia es coherente: libertad, imperativo categórico, mundo moral. Pero razonar a la inversa también es lógico. Si algo es un hecho real, lo es la causa que lo posibilita. Y dado que el mundo del deber es un *hecho* real atestiguado por la conciencia, tal hecho exige postular la existencia de la condición de posibilidad del mismo: la libertad. Al razonar de tal guisa parecería incurrirse en la figura del *circulus vitiosus*. No es así. Kant no se plantea el problema de la existencia de la ciencia ni la del mundo del deber. Ambos son hechos incuestionables. La razón aborda el tema no como una *quaestio facti*, sino como una *quaestio iuris.* Se trata no de demostrar su existencia, sino de mostrar su posibilidad. Ésta es la tarea cumplida por la *FMC.*

Una escena de la vida cotidiana podría presentar intuitivamente el problema y la respuesta. A saber: en noche oscura cual boca de lobo, un campesino, buen conocedor de lo que en su derredor acontece, regresa al hogar lejano. De pronto tiene la evidencia, como hecho empírico incuestionable, que un abundante chaparrón le empapa hasta los huesos. Él sabe, por certeza cotidiana, que la condición de posibilidad de la lluvia son las nubes. Pero la oscuridad de la noche no le permite percibir, y por tanto demostrar, que tales nubes existan. Sin embargo, razona del modo siguiente: si llueve, existen nubes, es así que está lloviendo, porque me estoy empapando, luego las nubes existen, aquí y

ahora. De la existencia del hecho incuestionable, la lluvia, ha deducido la existencia de su condición de posibilidad: las nubes. No de otro modo procede Kant: existe el mundo del deber como hecho incuestionablente testimoniado por la conciencia. En consecuencia ha de existir la condición de posibilidad del mismo: la libertad.

3.12. Incomprensibilidad y competencias de la libertad

La libertad, con todo, resta un misterio. La vida moral constituye una suerte de existencia *supranatural* en la que las leyes de la razón pura sustituyen a la legalidad empírica de la naturaleza. La distinción entre mundo sensible de los fenómenos físicos, campo de competencias de la razón teórico/científica y mundo inteligible de los noúmenos axiológicos, establece dos niveles de conocimiento cualitativamente diferentes. El primero se corresponde con la *explicación* de hechos físicos mediante causalidad por necesidad. El segundo aporta *comprensión* hermenéutica de decisiones morales mediante causalidad por libertad. El tipo de razonamiento y el juego lingüístico en ambos mundos es diferente. La entidad del mundo ético no es la de los objetos físicos, sino la de los valores o hechos morales.

La libertad permite comprender, pues, el mundo moral. Pero ¿es susceptible esa misma libertad de explicación? La respuesta es negativa. Aquí nos topamos con un *agujero negro* en el universo del conocimiento. La razón teórica pura, condicionada por su estructura epistemológica, no logra construir una ciencia físico-matemática sobre la libertad, porque ésta no es un *fenómeno*, sino un *noúmeno.* De ahí que el ser de la libertad escape a las posibilidades de la razón teórico/científica. Ésta no puede ni afirmarla ni negarla, porque se encuentra fuera de sus competencias epistemológicas. Es más: el modelo dualista kantiano, como ya sucedió en la religiosidad cristiana, permite una irrupción profunda de neoplatonismo en la ética, al conferir al mundo inteligible, regido por la razón práctica, una función iluminadora sobre los objetos moralmente opacos del mundo empírico/sensible de la praxis.

De seguro que el colectivo de ilustrados, engallados tras los ideales de ciencia y progreso modernos, quedaron asombrados al percatarse de la inesperada pirueta kantiana, que colocaba a la ética en el trono de la realidad humana y desde ella, en escalones descendentes, resituaba a la metafísica, a la religión y a la política. Como respuesta a tal asombro surgen unas páginas tan geniales como enigmáticas de la *CRP.* Kant aborda en ellas la espinosa cuestión de las relaciones entre razón teórica y razón práctica, hoy diríamos, entre ciencia y técnica por una lado y ética y valores por otro. A este respecto afirma:

1. El ensanche de competencias a favor de la razón pura práctica respecto a la razón pura especulativa. Aquélla constituye un mundo real, cualitativamente diverso y superior al de la naturaleza y con competencias normativas sobre la misma. El resultado más espectacular del mismo es la superación del escepticismo global predicado por Hume. La ley moral como *hecho de la razón* nos ha conducido a su condición de posibilidad: la libertad y ésta, a su vez, ejerciendo su peculiar causalidad confiere realidad a la objetividad moral.
2. De ello se sigue el primado de la razón práctica sobre la teórico/científica, dada la supremacía del mundo inteligible sobre el mundo sensible y dados sus principios *apriori*.

Ahora ya se puede dar cumplida respuesta a la pregunta que discurre sote-rradamente a lo largo de la *FMC:* ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *apriori* de carácter práctico, es decir, cómo es posible el imperativo categórico? La respuesta reza así: los juicios sintéticos *apriori* presuponen la dualidad de los mundos: empírico/sensible y racional/inteligible. El primero aporta la forma de la ley o imperativo categórico; el segundo la materia o contenido. El hombre comparte ambos mundos y la voluntad al querer se encuentra a caballo entre ellos. Y de modo paralelo, aunque a la inversa a como la *CRp* nos enseñaba que las instancias *apriori* del sujeto subsumen los datos fenoménicos en juicios sintéticos *apriori* en orden a construir una ciencia universal sobre los fenómenos empíricos, así la *CRP* nos muestra cómo las máximas empíricas de la praxis son subsumidas en los *aprioris* del sujeto moral, dando lugar a un saber universal sobre la praxis: la ética.

3.13. El retorno de la metafísica por la puerta de la libertad

Ya un relevante pasaje de la *CRp*, aquel que se ocupa del *canon de la razón*, se preguntaba qué debería el hombre esperar si cumplía con el deber. A este propósito se traían a cuento las ideas de la *inmortalidad* y de la *existencia de Dios.* Ambas tenían poco que ver con el mundo empírico de los fenómenos del que se ocupa la ciencia, pero sí mucho con la virtud, base de la santidad, y con la felicidad hacia la que la voluntad tiende. La carencia de base empírica para las ideas de Dios, del alma y del mundo imposibilitaba la metafísica en el reino de la razón teórico/científica. La *dialéctica* las reducía a ilusión trascendental, a meros *ideales reguladores* de un sistema pleno de la razón. Ante unas *ideas,* sin embargo, carentes de contenido real alguno, la razón teórica quedaba desvalida y frustrada en lo más noble de sus apetencias intelectuales. Para remediar semejante penuria de entidad entra en escena el demiurgo de la ética kantiana: la libertad. De modo paralelo a como en la *CRp* las formas *apriori* del espacio y del tiempo posibilitaron el ingreso de los hechos empíricos en el espacio de la ciencia, la libertad del sujeto moral posibilita la recuperación de los contenidos de la metafísica, si bien no como hechos físicos, sino como valores morales. La *causalidad por libertad* entra en acción confiriéndolas existencia moral real. Desaparece, pues, el concepto *objetivista* de la metafísica para ser substituido por el *mundus intelligibilis*, vertebrado en torno a los valores libertad, Dios e inmortalidad, que son resultado no de la razón teórica, sino de la *fe racional.*

Es de capital importancia sintetizar el razonamiento desarrollado en la *CRp* sobre este asunto, dada su relevancia en el espinoso y siempre presente problema de las relaciones entre ciencias de la naturaleza, metafísica y ética. En época de debate sobre cuestiones de bioética y ética medioambiental etc., en el que la biología, la genética y la ecología abruman con material científico, aquel razonamiento adquiere valor de paradigma humanista. Kant, en efecto, analiza los afanes de la razón para traspasar los límites de la ciencia natural. El punto de partida es la *tercera antinomia* en la que se escenifica el conflicto entre la *causalidad mecánica*, imperante en el mundo natural y la *causalidad por libertad,* vigente en el mundo moral. Es cierto que en el mundo de la naturaleza rige el determinismo de la causalidad mecánica que la ciencia constata. Pero no es imposible pensar, y la razón especulativa así procede, una causalidad de otro tipo, no condicionada por las leyes de la naturaleza, que opere en ámbito distinto al del mundo natural. El dualismo platónico de los dos mundos, plasmado por la tradición occidental en alternativas como naturaleza-sobrenaturaleza, ciencia-fe, condicionado-absoluto, reaparece con otra vestimenta. Quien entra en acción es la razón *especulativa*, la cual, avanzando más allá del conocimiento científico elaborado sobre fenómenos empíricos, desemboca ciertamente en una especulación *vacía de contenidos* naturales y sin vinculación alguna con la objetividad física. Tal *conatus* de la razón no carece, sin embargo, de sentido. Lo tiene y profundo. Responde a la necesidad que tiene la razón de alcanzar un sistema global de conocimiento y un sentido para el saber. En tal búsqueda de principios últimos la razón especulativa se topa con las ideas de *mundo, alma y Dios.*

Pero tales ideas carecen de objetividad física y de cualquier vinculación con la naturaleza. La hipótesis Dios, al decir de los *Deístas* y de Laplace, había dejado de ser necesaria para explicar el mundo físico. Desde al campo de la ciencia, por tanto, no se puede argumentar a favor de la existencia y entidad de aquellas ideas. Pero tampoco en contra suya, dado que se sitúan allende los límites de la razón científica. Son meros *ideales reguladores* del saber y, en cuanto tal, posibles y necesarias. Solamente falta una causalidad de otro tipo, la *causalidad por libertad,* que las postule. Es cabalmente lo que la libertad ejecuta. De ahí el sentido del conocido dicho kantiano "hube de abolir la ciencia para hacer posible la creencia".

La rehabilitación de la metafísica, pues, se lleva a efecto sobre una base ética, por los postulados del *factum* de la moralidad. Los postulados no son enunciados resultantes de una demostración científica, sino condiciones de posibilidad del hecho evidente de la moralidad. No implican, por tanto, oposición o contradicción alguna con los principios de la ciencia. Trascienden el mundo del *fenómeno* y se adscriben al ámbito del *noúmenon o mundus intelligibilis.* De la existencia de la libertad como condición de posibilidad del mundo moral, tanto en la modalidad de autonomía respecto al determinismo de la naturaleza como de estructura de las decisiones morales, ya se ha desarrollado doctrina. Pero aceptada la libertad, el camino está abierto para afirmar la existencia de la inmortalidad y de Dios. En efecto: el hombre tiende a la posesión del sumo bien, consistente en el maridaje entre santidad y felicidad. Pero ambas parecen ser inconciliables, puesto que la virtud se consigue por la senda de la ley y del deber cumplido, mientras que la felicidad se obtiene por la senda de las leyes de la naturaleza. La solución a tal antinomia se obtiene, sin embargo, postulando por un lado la inmortalidad y por otro la existencia de Dios. Es decir: la inmortalidad es la condición de posibilidad de una adecuación entre la ley moral y la voluntad en lo que consiste la realización de la perfección moral o santidad. La argumentación es simple: el hombre está ordenado a la perfección y a la virtud. Tal estado de perfección es inalcanzable en el breve tiempo de la existencia limitada de los hombres. Se requiere, pues, una existencia ilimitada que permita la adecuación entre ley moral y voluntad buena. El ideal de perfección o santidad exige, pues, la inmortalidad. De modo similar se procede para postular la existencia de Dios. Ésta es imprescindible para superar la esquizofrenia generada por la contraposición entre la ley de la naturaleza (inclinaciones) y la ley moral (deberes). El conflicto entre ambas no puede ser superado por el hombre en quien ambas coexisten. Éste se mantiene en su existencia terrenal, como Lutero diría, *simul iustus et peccator,* simultáneamente ley moral e inclinación de la naturaleza. Hay que postular, por tanto, una causa, que, siendo causa de las leyes de la naturaleza, concilie a éstas con las leyes de la libertad. Tal causa es Dios, sumo bien. Puesto que la virtud hace dignos de ser felices a quienes cumplen la ley moral, tales hombres virtuosos carecerían del premio adecuado a su cumplimiento del deber si Dios no existiera. Dios, bien supremo, armoniza, pues, la inclinación de la naturaleza y el amor al deber.

Los límites, pues, con que la razón científica se topa en su uso teórico, son rebasados por la razón en su uso práctico. La libertad franquea las puertas del reino del *noúmenon.*

A este reino pertenecen el mundo en cuanto ámbito del dominio de la libertad humana, el alma en cuanto entidad inmortal y Dios en cuanto garante del orden moral. La razón práctica confiere realidad objetiva, pues, como valores morales, a las *ideas* que la dialéctica trascendental nos presenta únicamente como *ideales reguladores* del conocimiento teórico.

3.14. Conclusión y balance comparativo

El sistema moral diseñado por Kant cumple sobradamente las condiciones de un *tipo-ideal* de comportamiento. Con él disponemos de un instrumento heurístico para investigar los hechos morales y de un encuadre inter-pretativo para comprender su alcance y significación. Un valor, la *libertad*, acota el horizonte hermenéutico que permite individualizar un fenómeno histórico-cultural y singularizarlo respecto a otros modelos de ética, tales como el aristotélico, el cristiano-escolástico, el utilitarismo, etc. El lenguaje utilizado por Kant se construye con nexos de sentido y significación, cuyo último referente es la libertad.

Atendiendo a su historicidad, el sistema ético kantiano pone en conceptos la época en la que se gesta: la modernidad en su versión ilustrada. Como estructuras del modelo ético de la libertad podrían enumerarse las siguientes:

1. *Antropocentrismo,* correspondiente al giro copernicano de la modernidad hacia el sujeto.
2. *Criticismo* o polarización de la ética en los problemas de fundamentación de la razón práctica y de legitimación de los juicios morales.
3. *Dualismo*, que aplica a la ética el esquema sujeto-objeto dominante a partir de Descartes en la filosofía moderna.
4. *Formalismo,* como exigencia de una racionalidad universal pura en época de incipiente pluralismo ético.
5. *Deontologismo,* en correspondencia con la crisis de la metafísica y de los modelos *materiales* de ética a ella vinculados.
6. *Rigorismo,* o erradicación de toda concesión a las inclinaciones de la naturaleza en consonancia a la tradición luterana y en oposición al psicologismo ético anglosajón.

El influjo histórico de la ética kantiana ha sido y es inconmensurable. De ella se nutrieron ayer autores como J. F. Fries y H. Cohen y J. Rawls, K. O. Apel y J. Habermas hoy. Con ella dialogan o polemizan Hegel, Schopenhauer, Nietzsche y Scheler entre otros muchos. No parece excesivo afirmar, por tanto, que el modelo de ética de la libertad funciona como contrafondo de buena parte de la reflexión práctica contemporánea. De él se han heredado muchos de los problemas con los que la ética actual se debate: fundamentación racional del mundo moral, habilitación de un procedimiento concreto de universalización de normas, peculiaridad del discurso ético, relaciones entre la racionalidad científica y la racionalidad moral, retorno a una ética material cotidiana desde una ética racional formal, alternativa entre deontologismo y teleologis-mo, diferenciación entre ética y derecho.

Con todo, la eficacia histórica del proyecto moral kantiano y lo que le ha otorgado el puesto central de la reflexión práctica moderna y contemporánea, reside en haber planteado la moralidad en términos *libertad-determinismo.* A este propósito se precisa

llamar la atención sobre la desviación de los planteamientos kantianos efectuada por los polemistas de inspiración religiosa, tanto católica como protestante, al polarizar el problema en la alternativa autonomía-heteronomía, ley humana-ley divina, siendo así que lo que el filósofo regiomontano contrapone es el determinismo de la ley de la naturaleza y la libertad de la ley del hombre. Recuperado el planteamiento kantiano, la eficacia del mismo se muestra en los debates éticos contemporáneos en los que se decide la existencia o no existencia de la ética. En efecto: si tuviéramos por interlocutores: *a)* a pensadores mecanicistas clásicos o materialistas afines al determinismo biológico de matriz darwiniana, *b)* a sociobiólogos como E. O. Wilson y a psicólogos como B. F. Skinner, para quienes las decisiones y elecciones humanas están condicionadas por el patrimonio y estructura genéticos de los individuos, así como por la promoción o remoción de las tendencias innatas al hombre, *c)* a sociólogos proclives al determinismo social, como E. Durkheim, y biólogos aficionados a la ingeniería genética como instrumento para modificar conductas, etc., se percibiría en todo su alcance el maridaje kantiano entre *libertad y ética.* Aristóteles y Tomás de Aquino también entendieron que la libertad era requisito para la moralidad. Pero ni en el uno ni en el otro la libertad adquiere el protagonismo que logra en Kant, al tener aquí por contrafondo el advenimiento del sujeto moderno al estado de autonomía sociocultural y el triunfo de la imagen mecánico-determinista del mundo, elaborada por las ciencias de la naturaleza.

4
El apriori *del bienestar: la moral del placer* y *de la utilidad*

Existe una forma muy generalizada de entender la *vida buena:* la que expresan las fórmulas *vivir bien* o *calidad de vida.* Cuando al saludar nos preguntamos ¿cómo estás?, ¿qué tal te encuentras?, ¿cómo te va?, solemos responder *bien* o *muy bien*, entendiendo por tal el buen estado de salud o el provecho y utilidad que reportan las propias acciones. Todo aquello que engloba de un modo genérico la palabra *bienestar*, en su acepción genérica de estado de ánimo gratificante y satisfecho, y el gozo y la felicidad derivados de la calidad de vida, de la ausencia de dolores y cuitas. Solemos responder, por el contrario, *mal* o *muy mal,* cuando nuestra vida adolece de enfermedades, fracasos, contrariedades. Nuestro lenguaje, en tal caso, se corresponde con un modo peculiar de entender la acción moral y las categorías fundamentales de la ética. Aquel en el que lo bueno, el deber y la norma se hacen consistir en placer, utilidad y éxito. A tal forma de entender la vida corresponden los *tipos ideales* de ética que nombramos con las palabras *hedonismo, utilitarismo, pragmatismo*. Todos ellos, a veces, aparecen englobados bajo el rótulo más genérico de *consecuencialismo*, según el cual la bondad o maldad de las acciones humanas se cualifica en función de las consecuencias buenas o malas que aquéllas reportan. La expansión sociológica del hedonismo/utilitarismo/pragmatismo, a pesar de las fuertes críticas contra el mismo por parte de los profesionales de la filosofía, es muy amplia, dada su correspondencia con el modo de pensar del hombre de la calle y la conciliación que se alcanza entre intereses individuales y sociales. Es de reconocer que todos los sistemas morales, incluso el kantiano, asignan un puesto en el mundo moral al placer, a la felicidad, al bienestar, a la satisfacción y al premio al esfuerzo. Pero aquí no se trata de que lo que tales términos nombran tenga un lugar, incluso relevante, en el mundo moral. La cuestión residen si aquel bien supremo o fin último, del que las concepciones de la ética hacen derivar la bondad, los valores morales y las normas, se identifica con el placer, con la utilidad o con el éxito. Tal identificación parece ser el supuesto básico del *hedonismo,* del *utilitarismo* y del *pragmatismo.* Atendiendo a las tradiciones culturales, muchos ven en este *tipo-ideal* de moralidad la contribución específica de la filosofía anglosajona a la teoría moral y política. De hecho las tomas de posición en pro o en contra del mismo, así como las metamorfosis a que es sometido bajo presión del liberalismo político y de la metaética, muestran que el principio del

bienestar actúa, bajo vestimentas diferentes, como corriente subterránea de la que bebe la tradición moral anglosajona.

4.1. El *apriori* ético del placer: el "tipo-ideal" del hedonismo

Pocas personas, aunque ciertamente existan individuos aquejados de patologías sádicas, gozan con el dolor, la futilidad o el fracaso. El masoquista que encuentra placer en el dolor sitúa su conducta en la patología psíquica. Abundan, en cambio, quienes hacen consistir la felicidad y la vida buena en el placer *(hedoné).* Muchos son, por tanto, quienes se comportan conforme a sus principios, aunque no los hayan sometido a reflexión filosófica. El placer es la gratificación subjetiva derivada de la satisfacción de un deseo. La forma más elemental del placer se vincula al ejercicio de necesidades biológicas, tales como el comer, el saciar la sed o la actividad sexual y va unido a funciones de auto-conservación del individuo o de pervivencia de la especie. A medida que la humanidad ha desarrollado contextos culturales, tales como la religión, el arte, el saber, etc., el ejercicio de estas actividades proporciona sus correspondientes placeres del espíritu. El rótulo de *hedonismo* se cuelga de aquellas doctrinas morales que ponen en el sentimiento del placer el fundamento último de la acción moral, de los valores que la motivan y de las normas que la regulan.

Para expresar la vivencia de lo agradable traducido en goce han proliferado los términos, mostrando la polivalencia de aquella experiencia: placer *(hedoné),* felicidad *(eudemonía),* gozo *(gaudium),* voluptuosidad *(voluptas),* deleite *(delectatio),* erotismo *(libido).* En ellas se entremezclan la dimensión psicológica y la dimensión ética del placer, viendo en él no sólo un impulso que determina el obrar, sino también un premio a la acción. Con todas ellas se hace referencia a un estado anímico-corporal producido por experiencias agradables y no a la pesimista percepción del placer por parte de Schopenhauer, que encuentra en él una prosaica superación del deseo y de la finitud que acompaña a toda pena. En cualquier caso, el *hedonismo,* como ideal-tipo de ética, no ha de ser confundido con el eudemonismo, una de cuyas variantes es el hedonismo, ni con el utilitarismo, que, además de postulados hedonistas, posee otros rasgos diferenciales. Mientras que aquél centra su concepto de lo bueno en el gozo presente, éstos acentúan el carácter racional y calculado del placer. Con el término *eudemonismo* significamos el sistema ético de la felicidad; con el de *hedonismo o epicureísmo* la teoría sobre el placer; con el de *utilitarismo,* la doctrina que hace consistir la ética en la mayor felicidad para el mayor número.

4.1.1. Variaciones sobre el puesto del placer en la ética

Desde comienzos del siglo XX el placer ha recuperado protagonismo en la interpretación de la conducta humana de la mano del *Psicoanálisis*. Es conocido que Freud en sus escritos *Formulaciones sobre los dos principios del acontecer psíquico* (1911) y *Mas allá del principio de placer* (1920) organizó el funcionamiento del psiquismo con la alternativa *principio de placer* y *principio de realidad.* El término *placer,* sin embargo, posee en Freud un significado muy diferente al que tuvo en la tradición filosófica. No es un bien o valor apetecido, que motiva la acción, sino pulsión o

impulso que mecánicamente la determina. Deja de ser *telos* ético para convertirse en *causa* física, al integrarse en una concepción mecanicista y no teleológica del psiquismo humano. Se vincula, por otra parte, no a la realidad, sino a eventos irreales, oníricos e, incluso, de autoaniquilamiento *(thanatos).* El psicoanálisis enseña, pues, que el desarrollo de los procesos anímicos está determinado por el placer. Este es el principio que regula sin límites el ámbito inconsciente del "ello". *Libido,* la tendencia a lograr placer y a evitar dolor, ocupa el puesto central entre las pulsiones que impelen el dinamismo psíquico. Al principio de placer se contrapone el principio de realidad, el cual, mediante mecanismos de censura, bloquea aquellos impulsos, rechazando a la zona nebulosa de la represión los deseos frustrados. Se convierte, por ello, en fuente de desplacer. Pero el principio de realidad evacúa progresivamente al principio de placer a medida que se adquiere conciencia del "ello" y se convierte en instancia controladora de los deseos reprimidos, causantes de neurosis y conflictos en el subconsciente. El principio de realidad se adscribe al "yo" consciente, que emerge de las frustraciones causadas por los enfrentamientos entre el "ello" y el mundo exterior. Aquéllas, no obstante, pugnan por obtener satisfacción, emergiendo sublimadas en forma de arte, religión o ética, para, de ese modo, vestidas de honorabilidad, lograr la aprobación de una sociedad represora de satisfacciones placenteras. H. Marcuse, en *Eros y civilización* (1955), explotando productivamente a Freud para la crítica cultural, aplica su modelo dualista a la interpretación de la realidad social, reivindicando una sociedad situada más allá del principio de realidad y liberada de sus complejos mediante la rehabilitación del principio de placer. Al *eros* reprimido por las diferentes formas de civilización occidental se le asigna la función heroica de liberar al hombre de las represiones impuestas por la sociedad industrial y consumista. Orfeo y Narciso retornan con todo su poder de seducción al escenario de la crítica cultural. Tales ideas marcarían no sólo el inicio de la revolución sexual del último cuarto del siglo XX, sino también el tránsito de las sociedades industriales a las postindustriales. Para muchos, no obstante, el hedonismo sería criticable en cuanto que reduce la felicidad a sensualismo, prescindiendo de la racionalidad y de la verdad.

No obstante su actualidad, el placer y su puesto en la ética fueron objeto de reflexión desde la antigüedad. El concepto de placer *(hedoné)* entra en el debate filosófico cuando el individualismo egoísta, en época de los sofistas, comienza a desplazar a los valores ascéticos de la religión y de la tradición. A partir de entonces se perfilan dos posiciones contrapuestas, vigentes hasta nuestros días. Por una parte, la escuela socrática de los cirenaicos, con Aristipo a la cabeza, profesan un hedonismo total y, por otra, los cínicos, con Antístenes por jefe de fila, vieron en el placer el mayor mal a evitar por el hombre sabio. Diógenes Laercio cuenta que Aristipo hacía consistir la felicidad en el placer disfrutado en cada instante, diferenciándolo del placer esperado y futuro, que, por ser compañero del destino, aparece cargado de inquietud e incertidumbre. Por placer se entiende el movimiento tranquilo en oposición al movimiento brusco y tosco, causante del dolor. Buena y virtuosa sería toda acción que produce placer y que, por ello, resulta gratificante. Es de reconocer, no obstante, que para los antiguos, el hedonismo más que

un programa de moralidad significaba una invitación al arte del buen vivir. Platón, idealista y de religiosidad pitagórica, adoptó una posición intermedia, con proclividad a una ascética del cuerpo y a favor de los goces del espíritu. Los pasajes del *Filebo*, al respecto, son normativos. El tema ocasionó arduas polémicas en la Academia de Aristóteles, desembocando en la doctrina canónica del libro X de la *Ética a Nicómaco,* según la cual el placer no constituye el bien supremo, pero sí tiene un puesto en la ética en forma de gozo producido por la obra bien hecha. El placer aparece como premio del ejercicio de la virtud y contribución a la felicidad o *eudemonia.* Los placeres, en todo caso, han de estar jerarquizados y regulados por la razón, prevaleciendo los vinculados a las actividades intelectuales sobre los derivados de las actividades vegetativo-sensitivas. Otro nombre, Epicuro, en su famosa *Carta a Meneceo* expone el sistema hedonista clásico, en su versión individualista. Desde entonces *epicureísmo* y *hedonismo* son tenidos por sinónimos. Sobre supuestos materialistas y mecanicistas tomados de Demócrito, *el epicureísmo* profesa un concepto selectivo y moderado de placer, al hacer consistir el bien supremo y la felicidad en la satisfacción producida por la ausencia de dolor y por la tranquilidad del espíritu *(ataraxia).* El placer es lo que motiva nuestras opciones y rechazos, actuando el sentimiento placentero como criterio y norma de las mismas. En la jerarquía de placeres, los intelectuales ocupan el nivel superior. Los placeres sensuales proporcionan gozo, pero han de ser regulados por la razón y la moderación, dado que la pasión y el desenfreno acaban en dolor. De ahí que determinados placeres sensuales deban de ser desterrados en nombre de placeres superiores. Epicuro vinculó el dolor y lo desagradable al temor a los dioses y a la angustia de la muerte. Para ambos problemas propuso ingeniosas salidas. El epicureismo, en fin, encontró enemistad y rechazo por parte de la tradición estoica, para cuyo rigorismo ético y primado de la virtud, el placer no podía constituir el bien supremo. Séneca, en su *De vita beata,* 9, nos adoctrina sobre el tema.

Mientras las formas de pensamiento materialistas no escatimaron elogios al placer, las formas de pensamiento religioso e idealista abundaron en recelos hacia él y rechazaron su exaltación a bien supremo y a norma de conducta. El judeocristianismo sacraliza la alegría y el gozo, vinculándolos a la experiencia religiosa. La palabra y la acción divinas producen gozo y la alegría se exterioriza en la fiesta cultual. El placer y la pasión profanos *(epithimia),* no obstante, aparecen en los textos neotestamentarios como manifestaciones de la rebelión incontrolada contra Dios. La *hedoné* griega se adscribe al comportamiento del hombre pecador, esclavo del vicio y distanciado de Dios. La alegría verdadera, por el contrario, se vincula a la acción salvadora del Mesías, preludio de la salvación escatológica, simbolizada en las metáforas de la buena cosecha o de la celebración nupcial. La filosofía cristiana primitiva, fuertemente influenciada por la ascética neoplatónica y estoica, acepta el placer derivado del espíritu y de la virtud y anatematiza, por el contrario, toda experiencia corpórea productora de placeres sensuales y carente de racionalidad. El pensamiento patrístico reitera una y otra vez esta doctrina. Agustín de Hipona ubica la experiencia del gozo y el placer en la relación, que el amor *(caritas)* instaura entre el hombre y Dios. De estar en ese ámbito integrados, también son

lícitos los placeres y las alegrías. La vida feliz, se dice en *Las Confesiones* (10, 22, 32), consiste en "gozar a Dios, de Dios y por Dios". Frente al amor a Dios se sitúa el amor al mundo *(cupiditas),* cuya manifestación es la concupiscencia erótica y el amor egoísta. En consecuencia, "la alegría del espíritu se adquiere cuando cesa la alegría de la carne". Este *hedonismo teocentrista*, impregnado de dualismo neoplatonizante, se mantiene durante la Edad Media. La temprana Escolástica anatematiza los deleites derivados del sexo o de la buena mesa en nombre de la castidad y de la frugalidad. La espiritualidad monacal, por su parte, y no sin reacciones heresiarcas en contra, propició el triunfo del rigorismo moral, idealizado en la ascética de la *fuga mundi*. Para los místicos, de San Bernardo al Meister Eckhart, el supremo gozo tiene lugar en la unión y semejanza con Dios, alcanzada en la contemplación. Una posición más equilibrada mantiene Tomás de Aquino, quien, con material conceptual tomado de Aristóteles, sistematiza la doctrina sobre el placer (*S. Theol.* I/II, 31 ss.). Éste es un complemento del bien conseguido. Al bien ansiado del cuerpo corresponde el intenso y pasajero placer sensual. A la verdad aportada por la razón, el deleite profundo y duradero del espíritu. El placer tanto espiritual como corporal posee, por tanto, para Tomás de Aquino valor moral, siempre y cuando esté integrado racionalmente en el orden plasmado por Dios en la naturaleza. Lo cual implica rechazar que el placer sustituya a Dios en el rol de bien supremo e instancia normativa y pase a ser visto como un bien querido por Dios en su acción creadora del hombre y del mundo.

La cultura moderna, situándose en perspectivas ya antropológica ya naturalista ve en el placer un complemento de la perfección, tanto estética como ética. Nietzsche, al final de la modernidad, lo percibirá como un sentimiento producido por la voluntad de poder cuando ésta alcanza su meta. De ahí que el placer se reconvierte también como valor en un proceso de exaltación de lo humano. El superhombre exclama: ¡todo placer desea eternidad, profunda eternidad! Ya el humanismo renacentista, a medida que el espiritualismo y ascetismo religiosos se debilitaron, habilita espacios para que el placer inunde el estilo de vida. El mundo social del renacimiento italiano se puebla de episodios de placer, expresados en la literatura de Boceado, en el arte del *cuatro-cento* y *cincuecento*, en la elegancia de la indumentaria de damas y gentilhombres, en el refinamiento de las relaciones interpersonales, en las mansiones de príncipes y cardenales. La sensibilidad hedonista penetra intensamente, incluso, en la religiosidad de los hombres de Iglesia, a través de las manifestaciones excelsas del arte. Pintura, escultura, música, literatura, generan un clima de refinamiento en el que al deleite del arte no tardan en sumarse las experiencias del *evos. Luxus* (el lujo) y *luxuria* (la lujuria) reaparecen hermanados, como en la *aetas argentea* del clasicismo, amenazando algunos de los ideales más nobles de la ascética cristiana. El goce de la vida mundana sustituye a la *fuga mundi* monacal. L. Valla en su *De voluptate* (1432) expresa conceptualmente la nueva sensibilidad. El ascenso triunfante del hedonismo consigue nuevos triunfos de la mano del naturalismo renacentista y del racionalismo con los nombres de G. Bruno, Gassensi, Hobbes o Spinoza. Éste percibe el placer como el impulso que arrastra al alma a la perfección suprema. El placer y el desplacer son los dos afectos fundamentales de

los que derivan las restantes pasiones. En su base se encuentra la pulsión fundamental, que tiende a la auto-conservación y a la perfección del sí mismo. El placer y el desplacer son su prole. Los materialistas de la Ilustración francesa: Gassensi, Lamettrie, Holbach avanzan un paso más, profesándose hedonistas consecuentes e identificando el placer y el desplacer con el motivo que impele a la acción. La sensibilidad hedonista se asienta posteriormente con firmeza en el utilitarismo anglosajón: Bentham y sus seguidores, como más adelante veremos, adoptarán una posición claramente hedonista al postular al placer y a la ausencia de dolor fundamento de la ética y de la normatividad.

4.1.2. Devolución de un puesto en la ética al placer

Que el placer y la gratificación placentera formen parte de la acción humana es asunto que la psicología empirista se encargó desde siempre en poner de relieve. La introspección y la experiencia, más que la razón, lo demuestran. Placer y deseo, satisfacción y acción, van de la mano en el proceso mostrenco de las decisiones humanas cotidianas. Incluso la tradición escolástica, con Aristóteles por mentor, acuñó el conocido dicho: “la pasión incrementa el querer aunque disminuya la libertad”. El estímulo de la acción no es tanto, a veces, el objeto percibido como un bien placentero cuanto un mal amenazante, llámese dolor, penuria, enfermedad y que causa pavor. Placer y dolor aparecen, pues, como motivos relevantes de la acción. Es lo que de hecho se pone de manifiesto en gran parte de las decisiones humanas. Y el hecho adquiere el rango de valor moral y norma. Y con ello de obligación y deber. Es más. El rechazo del placer *¿no* implica, acaso, un empobrecimiento de la persona, al cerrar puertas a lo que la vida depara? Es de reconocer que el concepto común de placer, vinculado a experiencias vulgares, proporcionó mala imagen a un hedonismo, que pocas veces quiso ser mero placer sensual y casi siempre reivindicó los goces proporcionados por la cultura, el arte o la amistad e, incluso, ensalzó la satisfacción producida por el cumplimiento del deber o por la renuncia sacrificada.

Con todo, la ética tiene por función poner racionalidad en el deseo y en la pasión. De ahí que no cesen las críticas al *hedonismo* desde opciones idealistas de moralidad, como las religiosas, las racionalistas o las utópicas. El egoísmo larvado subyacente a las diferentes formas de hedonismo se reitera como motivo de crítica. Ya Platón mostró profundos recelos ante el hedonismo vulgar y Aristóteles subrayó, en la *Ética a Nicómaco*, la imposibilidad de identificar el placer con el bien supremo.

A las precedentes críticas, no obstante, hay que recordar que el deber cumplido, con dosis de heroísmo, renuncia o generosidad, también aporta satisfacciones de alta calidad, que pueden, desde perspectivas altruistas, impulsar la acción con tanta o mayor intensidad que los egoísmos y placeres del bienestar material. Desde posiciones religiosas, sustentadas sobre la creencia y esperanza en un futuro absoluto se llegó, incluso, a identificar la felicidad máxima *(beatitudo)* con la fruición del bien supremo personalizado en Dios. El placer reingresaba en la ética de la mano de la mística. En cualquier caso, siempre resta la pregunta fundamental de la ética: ¿en qué consiste o dónde reside la

moralidad? Aristóteles y Kant plantearon correctamente la cuestión al poner en relación el problema moral con la razón, aunque concebida de forma diferente. El placer y el bienestar, y con ambos la satisfacción y el goce, tienen un puesto relevante en el mundo moral; pero no aquel puesto que los identifica con el bien supremo y el fin último.

4.2. Deber y utilidad. El modelo ético del utilitarismo altruista

4.2.1. Egoísmo y altruismo a la greña

No han faltado moralistas, sin embargo, que hayan exaltado el interés propio a la categoría de bien supremo, equiparando egoísmo y virtud. El amor a sí mismo, traducido en afán de supervivencia, estaría en la base de todos los valores que motivan la acción humana y sobre los cuales la razón intenta poner orden y equilibrio. El amor a sí mismo se identifica, en ese caso, con el principio supremo del obrar. A partir de él, la competitividad actúa de motor del bienestar y progreso sociales. Del egoísmo como fuente de bienestar se han mostrado partidarios algunos pensadores anglosajones. Para Th. Hobbes, lo agradable y desagradable determinan lo que deseamos como bueno o rechazamos como malo. Son actitudes inherentes al egoísmo innato al hombre. La ética aparece concebida, en ese caso, como un código de conducta, tendente a adecuar la praxis humana a las exigencias del *principio de autoconservación.* Intereses utilitarios, tales como el provecho o daño de los individuos, se convierten en criterio de discernimiento entre lo bueno y lo malo. El egoísmo actúa de impulso propulsor de la dinámica social, llegando, en su astucia, a generar el Estado absoluto como instrumento eficaz al servicio de las necesidades e intereses de los individuos. Las normas de conducta, que pretenden superar la situación de guerra de todos contra todos, tienen por finalidad aportar paz y bienestar. Las normas morales se comportan a la manera de leyes físicas y están destinadas a regular la mecánica de los movimientos éticopolíticos. La ley es una pauta de conducta adecuada al instinto de conservación. El prejuicio mecanicista sirve de base para la explicación hobbesiana del acto de la voluntad y de los ingredientes del mismo: deliberación y libertad. La deliberación es la suma de deseos y aversiones, cuyo movimiento acaba con el triunfo del impulso más fuerte. Éste determina el querer de la voluntad, consistiendo la libertad en elegir aquello que con mayor fuerza se impone. Lo bueno y lo malo son correlativos a las apetencias del hombre, mediadas por un Estado, que se identifica con el *deber ser.* La ética, en todo caso, se separa de la religión y se asocia a la psicología

El pensamiento ético-político de Hobbes puso sobre el tapete un conjunto de problemas de los que la reflexión moral no logrará desprenderse hasta nuestros días: emancipación de la ética respecto a la religión y a la metafísica, inserción de la acción moral en la psicología, utilización en ética del método cuantitativo-matemático, ubicación del problema moral en la alternativa naturalismo-no naturalismo, equiparación entre hechos y valores… A decir verdad, los cambios de mentalidad y de costumbres en la Europa posrenacentista venían forzando un replanteamiento de los supuestos, que legitiman la conducta humana. El materialismo de Hobbes, sin embargo, su agnosticismo respecto a un Dios espiritual y su psicología mecanicista chirriaban en la mentalidad dominante en su época, impregnada ciertamente de racionalismo, pero fiel aún a la religiosidad y a la ética iusnaturalista. La antropología hobbesiana, en especial, que, bajo el manto de exactitud geométrica y racionalidad físicomatemática, encubría un

egocentrismo radical bajo presión de instintos, necesidades y pasiones, provocó en la sociedad inglesa una fuerte reacción tendente a contrarrestar el naturalismo. El percibir el placer como pulsión hacia un bien aun ausente y como expresión del instinto básico de autoconservación y, a la vez, proclamarlo fuente del bienestar exigido por los deseos satisfechos, hubo de sonar a novedoso en la Inglaterra de los Estuardos. De ahí que los hombres del llamado *Platonismo de Cambridge:* H. More († 1687), R. Cudworth († 1688) y R. Cumberland († 1718) escenificaran la reacción antihobbesiana, rehabilitando la tradición idealista cristiana como muro de contención del ateísmo materialista incipiente. Moderadamente racionalizantes en un contexto dominado por el puritanismo calvinista, pusieron en práctica la vieja estrategia escolástica consistente en poner la filosofía, neoplatonismo agustiniano en este caso, como soporte de una concepción religiosa del mundo y de la ética. Escasamente interesados por la físico-matemática y poco propensos al empirismo de la tradición anglosajona, se mostraron, en cambio, muy sensibles a la necesidad de una fundamentación metafísica y religiosa de la moral. Optan por ello a favor de una normatividad ética impresa por obra de Dios en la misma racionalidad del hombre. La ética del egoísmo propuesta por Hobbes, en consecuencia, fue rechazada en nombre de un altruismo idealista de raigambre religiosa. El principio platónico del amor evacúa al principio hobbesiano del egoísmo, sirviendo de soporte de un idealismo moral que, más allá de los antagonismos de las sociedades codiciosas, aporta cohesión al sistema de valores ético-jurídicos. Los *platónicos* comparten, no obstante, la tendencia a transvasar los problemas de la filosofía práctica al ámbito de la psicología. Pero aceptado el transvase, se preguntan por aquella dimensión de la *psiche*, que sirve de soporte a los valores morales. Se plantea por ese camino, con toda radicalidad, el problema del conocimiento de los valores éticos y de la validez de los juicios morales. A este propósito, los *platónicos* aparecen como precursores del *intuicionismo* y de una instancia subjetiva que aporta el conocimiento de los enunciados morales básicos y que, a la vez, diferencia la conducta humana de los comportamientos instintivos de los animales. La ética, en consecuencia, se interioriza, adquiriendo autonomía respecto a la sociedad y el Estado, enraizando en una psicología intimista e intuitiva, en que subsume el amor a sí mismo en el altruismo del amor hacia los otros. De la citada reacción antihobbesiana y con la alternativa egoísmo-altruismo como contrafondo, forman parte también los denominados filósofos del *moral sense,* A. Ashley († 1713), conde de Shaftesbury y F. Hutcheson († 1747), quienes, por una parte, oponen al egoísmo hobbesiano una ética altruista centrada en el bien común y, por otra, afirman la existencia en el hombre de un sentido moral, que actúa como potencia perceptiva de los valores. El conocimiento moral echa anclaje en el sentimiento y se vincula a la intuición y a las vivencias estéticas. El intuicionismo y emotivismo modernos se encuentran ya aquí anticipados. Las conductas humanas provocan sentimientos de aprobación/reprobación dictados por el binomio simpatía-antipatía. Los valores morales, además, poseen dimensión estética. La bondad resplandece a modo de belleza de las acciones humanas, generando agrado y felicidad. Etica y estética aparecen hermanadas.

Por aquel entonces, no obstante, B. de Mandeville (1670-1733), con actitud crítica

respecto a Shaftesbury, escenificó magistralmente la ideología egoísta en su célebre *Fábula de las abejas.* A la zaga de Hobbes, Mandeville se convierte en el más radical apologista del *Selfish System o* sistema del egoísmo. Sus opiniones, no carentes de cinismo, defienden una ética egoísta, que ridiculiza los altruismos hipócritas, encubridores de privilegios. La verdadera energía propulsora del bienestar social es el egoísmo de los individuos, cuyos intereses antagónicos, al colisionar, producen a la larga bienestar. La competitividad, generando dinamismo social a impulsos de las ambiciones personales, actúa como fuerza impulsora de beneficios. Los impulsos derivados del amor propio revierten en provecho de la colectividad. No será, pues, el Estado paternalista, como en Hobbes, el instrumento adecuado para satisfacer las necesidades de los individuos, sino los intereses de éstos, redundando en bienestar social. El hegeliano de izquierda radical, M. Stirner († 1856) desarrolló dos siglos más tarde la ideología del egoísmo en su escrito *El único y su propiedad.* Stirner, apropiándose de la interpretación religiosa del *ego,* propuesta por Feuerbach, según la cual "el egoísmo es esencialmente monoteísta, puesto que –remedando a Dios– profesa tener al sí mismo como único fin" y, en consecuencia, proclama al yo criterio para discernir "entre lo correcto y lo incorrecto, entre lo permitido y lo prohibido", y concluye, que el egoísmo no hace sino usurpar el puesto de Dios y, en lugar de hipostasiar el egoísmo humano en la divinidad, invierte los roles y coloca al yo en el lugar de Dios. Es decir: proclama al sí mismo norma de lo bueno y de lo malo. El yo queda convertido de ese modo en valor supremo y criterio de moralidad: "nada interesa excepto el propio yo". Stirner, sin embargo, no reconvierte la teología en humanismo, a la manera de Feuerbach, asignando al hombre los predicados divinos. Se contenta con proclamar al yo individual principio y fin de la libertad, devolviendo al yo la propiedad de sí mismo.

Retornando a la ética anglosajona, el *Selfish System* hobbesiano polarizó la reflexión moral inglesa durante los siglos XVII-XVIII. Frente al principio del interés individual, dominante en el mismo, fue abriéndose camino una actitud ética altruista, como ya hemos visto, que allana el camino al dogma central del *utilitarismo: las acciones humanas son éticamente tanto más valiosas cuanto mayor utilidad, es decir, bienestar, felicidad y placer reportan y cuanto mayor es el número de personas a quien lo beneficioso afecta.* Semejante criterio de valoración de la conducta humana proporciona no sólo una nueva perspectiva para discernir entre lo bueno y lo malo, lo correcto y lo incorrecto, sino también un nuevo fundamento para los principios, los valores y las normas morales. Dada la propensión de la filosofía anglosajona a usar la matemática como saber formalizante de experiencias, el utilitarismo aspira a cuantificar lo bueno y agradable en términos de mayor o menor utilidad. La reflexión moral, por otra parte, aplica a los comportamientos humanos un método empirista, centrado en hechos o conductas susceptibles de enjuiciamiento moral. Las circunstancias socioculturales, en cuanto factores determinantes de los juicios de aprobación/reprobación, o el talante personal expresado en gustos y sentimientos son también tenidos muy en cuenta. Este tratamiento empirista de las acciones morales erosiona los vínculos de la ética con la metafísica y la religión, encuadres tradicionales de la moralidad, y conecta ésta, por el

contrario, con la psicología y la sociología. Reubicado aquí el problema moral, pierde terreno la doctrina tradicional, que asignaba a la razón la función de construir el juicio práctico, a ventaja del sentimiento, como nueva instancia de percepción inmediata del valor moral. La sustitución de la razón por el sentimiento encauzó la ética por la vía de un emotivismo, proclive, incluso, a homologar la fun-damentación gnoseológica de la ética con la de la estética. Hume, a este respecto, prolonga la orientación iniciada por Shaftesbury y Hutcheson, rompiendo con la tradición, que proclamaba a la razón teórica sede del juicio ético. Tal función pasa a ser desempeñada por el sentimiento. Toda la compleja fenomenología de la vida moral: decisiones, afectos, intereses… arraiga en lo que denominamos *simpatía.* Este emotivismo ético, en el que logran puestos privilegiados la utilidad y el placer, encontrará partidarios decididos entre los metaéticos del siglo XX.

En el panorama ilustrado sajón destaca la figura de D. Hume († 1776). Según propia confesión, son los problemas morales los que le interesan prioritariamente. A este propósito, sus *Ensayos morales y políticos* y su *Investigación sobre los principios de la moral,* refundición de la segunda parte del *Tratado de la naturaleza humana*, desarrollan una concepción emotivista de la moralidad y una idea utilitarista de lo bueno. El problema moral queda enmarcado en metodología empirista y en psicología. Las valoraciones morales se fundamentan sobre la observación de la conducta de los otros y sobre los sentimientos de simpatía/antipatía que las acciones ajenas provocan en el observador. Tal posición nos proporciona un punto de vista para analizar los modos de comportamiento, que convierten una conducta en digna de aprecio o desprecio. Pero, de estar centrado el problema moral en la psicología, ¿cuál es la instancia determinante de la moralidad? ¿El deber o la inclinación, la razón o la emotividad? Hume, en contraste con Kant, opta por lo segundo, en línea con los filósofos del *moral sense.* El discurso teórico se muestra impotente para controlar la espontaneidad de la pasión y regular racionalmente la conducta. Son las inclinaciones generadas por un placer esperado las que impulsan a la acción. Ésta brota cuando el impulso nos arrastra. De no existir placer o desplacer, el hombre se mostraría perezoso en el obrar. No es la razón, incluso, quien discierne entre virtud y vicio, sino el sentimiento de lo grato e ingrato, que traduce el placer o desplacer en juicios de aprobación/reprobación. Pero en ningún caso es el razonamiento teórico el que determina la aprobación/reprobación, sino la inclinación emotiva. Los juicios morales arraigan, en última instancia, en la potencia capaz de percibir lo útil y placentero. Las virtudes se reducen a formas de comportamiento y a cualidades, ya naturales como el talento, ya adquiridas como la honestidad, que hacen agradable y desagradable a una persona.

La ética de Hume rezuma, pues, el talante hedonista y utilitarista de la tradición moral anglosajona. Se distancia, sin embargo, del egoísmo del *Selfish System* de Hobbes y Locke, al optar por un utilitarismo orientado a proporcionar felicidad colectiva mediante sentimientos y pasiones no limitados por el interés individual. Las cualidades morales nombradas por términos como benevolencia, bondad, justicia, magnanimidad o cortesía coinciden en algo básico: proporcionar utilidad y placer, provocando con ello juicios de

aprobación, mientras que los vicios opuestos provocan juicios de reprobación. Lo útil y placentero es entendido, en todo caso, como contribución al bienestar público. Por esa vía aquéllos se constituyen en fundamentos del sentimiento moral. Otro tanto cabe decir de la justicia en cuanto contribución al bien común. Los comportamientos equitativos y respetuosos hacia los derechos de los demás provocan sentimientos de aprobación y simpatía. Se puede hablar, por tanto, de una naturaleza humana, consistente en la inclinación hacia el bienestar de los congéneres mediante el cultivo de actitudes como la benevolencia, la equidad, la solidaridad, etc., sentimientos que funcionan como soportes de la moralidad. Esta ética de la inclinación y el sentimiento se convertirá en el fantasma vitando de la ética kantiana del deber y de la racionalidad pura.

4.2.2. El programa ético del utilitarismo

La efervescencia de ideas morales, reflejada en el precedente contexto histórico-cultural, es el lugar donde se gesta y desarrolla el sistema moral correspondiente al talante cultural anglosajón: *el utilitarismo.* Bajo tal rotulo se acoge, como en otros casos, no tanto un sistema moral doctrinalmente cerrado y monolítico, cuanto una tendencia doctrinal de actitudes básicas compartidas. En contraste con la tradición idealista germana, cuyos representantes, al decir de Hume, se comportan como caballeros obstinados en la defensa de los principios trascendentales, los moralistas ingleses desarrollan una fundamentación de la moral, centrada en la experiencia psicológica y en el concepto *de utilidad.* Pretenden, con ello, disponer de un fundamento empírico-racional de valores y normas según el cual el deber y la obligación derivan de las consecuencias que una acción tiene en orden a proporcionar felicidad individual y colectiva. La reducción del *bien honesto* al *bien útil* impregna las concepciones de la ética de J. Bentham, J. S. Mill, H. Sidgwick, H. Spencer e, incluso, G. E. Moore, aunque con matices diferenciadores importantes. Aplicaciones del principio de utilidad a la jurisprudencia fueron también propuestas por Helvecio en Francia y por Beccaria en Italia. Bentham hace la siguiente descripción del *utilitarismo:* “por principio de utilidad se entiende aquel principio que aprueba o desaprueba cualquier acción según la tendencia que posea a aumentar o disminuir la felicidad de aquellos cuyos intereses están en juego”. El principio de utilidad, por tanto, asume el papel de criterio supremo de moralidad. La corrección de una acción se enjuicia no a partir del concepto de lo *bueno*, propuesto por la metafísica o la religión, tampoco del “sentido moral” o de las intencionalidades del sujeto y ni siquiera de los imperativos que la conciencia autónoma se da, sino de las consecuencias beneficiosas que las acciones reportan a quienes las ejecutan. El mal, por el contrario, consiste en acarrear dolor, miseria y malestar. El valor supremo de la ética utilitarista consiste, pues, en satisfacer necesidades humanas, creando bienestar. La moralidad de las acciones se mide en función de la felicidad personal o colectiva que generan. Ello implica la revalorización de otro elemento: el placer, puesto que la felicidad implica crecimiento de lo agradable y disminución de lo desagradable.

El placer, pues, se convierte en lo único bueno en sí mismo y el dolor en lo único

malo. Existen, no obstante, diferencias fundamentales entre el epicureismo clásico de impronta individualista y el utilitarismo moderno. Para clarificarlas se ha recurrido a la distinción entre un *hedonismo ético egoísta*, centrado en la felicidad del individuo y característico del epicureismo antiguo, y un *hedonismo ético universalista*, propio del utilitarismo contemporáneo. Este posee una dimensión políticosocial reformista y crítica de la que carecía aquél. Un rasgo del mismo es aún de notar. Tras la vinculación del *utilitarismo* a una clase social, la burguesía liberal ilustrada, se vislumbra el conflicto entre el *Establishment* anglosajón, constituido por estamentos sociales asentados sobre la tradición conservadora, y una nueva clase ascendente, la burguesía, que, si bien no compartía los procedimientos revolucionarios de los franceses, exigía cambios sociales y políticos.

A diferencia del empirismo anglosajón clásico, interesado por la naturaleza del conocimiento humano, el *utilitarismo* centra su atención en cuestiones ética-jurídicas y en las reformas sociopolíticas. Dos son sus dogmas fundamentales:

a) Los actos humanos son buenos si reportan utilidad en términos de bienestar y placer. La corrección de una conducta está en relación a su contribución al incremento de bienestar y disminución de malestar.
b) Las acciones humanas son tanto mejores cuanto mayor es el número de personas a las que aquella utilidad se extiende.

El bienestar individual se vincula al bienestar social. El utilitarismo posee, pues, un rasgo diferencial respecto al egoísmo: ampliar el hedonismo mas allá del placer del individuo, haciéndolo extensivo a la comunidad e incluso a la humanidad. Este *hedonismo psicológico* o subjetivo adquiere rasgos ontológicos cuando los objetos a los que las acciones humanas tienden son vistos como entidades placenteras. Se ha hecho notar al respecto que el *utilitarismo* refleja en el ámbito de la ética el talante de las cosmovisiones racionalistas, positivistas y mecanicistas, que pululan durante los siglos XVIII y XIX. De ello derivaría un *ideal-tipo* de moralidad, que se desinteresa de las cuestiones especulativas para centrarse en las situaciones concretas de la vida, apelando a valores de lo que llamamos *calidad de vida.* El modelo ético resultante se corresponde con la moral popular, escasamente interesada en elucubraciones abstractas.

Por lo que respecta a los problemas metodológico y gnoseológico, el ideal científico del utilitarismo muestra aversión a los *aprioris* de cualquier tipo. El origen del conocimiento moral y la metodología adecuada para tratar los temas ético-políticos se distancia, en ese caso, de las posiciones intuicionistas y emotivistas al uso. La ciencia moral abandona el interés por la reflexión sobre instancias metafísicas o normas universales para centrarse en balances, cómputos y escalas preferenciales que reflejan las utilidades colectivas. La legitimación gnoseológica del utilitarismo es empirista: J. S. Mili afirma: “no existe razón alguna de por qué la felicidad general es deseable a no ser que cada persona, en la medida que la juzga alcanzable, desea su propia felicidad”. Es dato que también Kant reconoce cuando aborda el tema de la felicidad, aunque las diferentes

formas con que cada uno la concibe constituyen obstáculo insuperable para la universalización de normas y, por consiguiente, la felicidad no es apta para ser proclamada fundamento de una ética deontológica universalista. Desde otro punto de vista, la vieja aspiración de Hobbes: convertir la ética en material tratable con métodos matemático-cuantitativos, recobra vigencia en una metodología estadística. El criterio de discernimiento de lo bueno, es decir, de lo útil, es susceptible de tratamiento matemático, al cuantificarse magnitudes que relacionan la utilidad con hechos cuantificables y número de beneficiarios.

4.2.3. J. Bentham y J. S. Mili. Sistematización del utilitarismo clásico

Modelos de ética utilitarista han existido desde antiguo. La sofística, en el momento en que nace la ética, hace consistir el bien en la utilidad que la actividad retórica aporta. Para Horacio, la utilidad es la madre de la equidad y de la justicia. No obstante tales precedentes antiguos y otros modernos, la paternidad del utilitarismo moderno se asigna con razón al jurista J. Benthan, quien lo sistematiza en su obra *Introducción a los principios de la moral y de la legislación* (1789). En el capítulo I de la misma se lee: "El principio de utilidad sirve de criterio para aprobar y reprobar toda acción según la capacidad que ésta muestre para aumentar o disminuir la felicidad de los interesados". A partir de aquí desfilan por la obra de Bentham todos los tópicos del *utilitarismo.* La idea de utilidad, ya barajada por los juristas Beccaría y Helvecio, reaparece ahora como concepto básico de la ética y del derecho. El hombre busca con sus acciones el bien que proporciona felicidad. Este bien se identifica con lo que le es útil. El criterio para legislar y gobernar es el mayor grado de felicidad para el mayor numero de ciudadanos. Al aplicar con cierta radicalidad los precedentes principios a las reformas legales, políticas y económicas, Bentham muestra mayor afinidad con los ilustrados liberales franceses que con los tradicio-nalistas británicos. Los privilegios de clase, legitimados desde posiciones iusnaturalistas, han de ser abolidos en nombre de aquellas consecuencias benéficas que reporta el uso de la libertad.

Que el ser humano tienda por naturaleza a gozar placer y a evitar dolor es convicción de Bentham. Así lo expresa al inicio del ensayo: "la naturaleza ha puesto al hombre bajo el gobierno de dos señores soberanos. El dolor y el placer. Ellos son quienes indican qué deberíamos hacer y deciden lo que de hecho hacemos. La norma del bien y del mal, por un lado, y la conexión causas-efectos, están atadas a su trono. Nos gobiernan en todo lo que hacemos, decimos y pensamos. …El principio de utilidad reconoce aquella sumisión y la acepta como fundamento del sistema, cuya finalidad consiste en construir el palacio de la felicidad con la razón y el derecho". El hombre se encuentra en tensión entre el placer y el dolor, evitando éste y buscando aquél. Aclararse, sin embargo, sobre qué signifique placer y qué dolor no resulta tarea fácil. A tal fin Bentham no recurre a disquisiciones metafísicas, sino al significado que da a estas palabras el lenguaje cotidiano: *bienestar* o *calidad de vida.* Pero a la hora de concretar el bienestar como criterio de moralidad Bentham recurre a los conceptos intercambiables de *felicidad* y

utilidad. "Lo bueno y lo justo consisten en la mayor felicidad de todos aquellos cuyos intereses están en cuestión", es decir, lo que tradicionalmente se denominaba *bien común.* Las acciones que aportan bienestar coinciden con las que reportan utilidad. La utilidad es la cualidad de aquellos objetos por la que éstos producen provecho, placer, bien o felicidad y evitan daño, dolor, mal o infelicidad. Tal principio, que no necesita demostración porque la experiencia lo avala, es válido para los individuos, las colectividades e, incluso, los animales.

Bentham propone, incluso, procedimientos para construir la ética según el modelo galileano de ciencia, tendente a cuantificar lo útil/placentero. Si la bondad de una acción depende de su mayor contribución al placer y de su eliminación de dolor, se requieren haremos que cuantifiquen lo uno y lo otro. Este cálculo hedonístico sería practicable mediante un instrumental destinado a medir la utilidad de las acciones y el bienestar placentero que producen. Las cantidades de placer y dolor pueden calcularse aritméticamente y, de ese modo, la ética alcanza el ideal galileano de ciencia exacta. Calcular los placeres y dolores implica prescindir previamente de la diferenciación cualitativa entre placeres y proceder según los siguientes criterios:

a) Ex parte objecti, se toma en cuenta la intensidad, la duración, la certeza, la proximidad, la fecundidad y la pureza del placer.
b) Ex parte subiecti, atenerse a circunstancias personales como las preferencias a tenor del clima, temperamento, edad, sexo, carácter, costumbres, cultura.
c) Ex parte societatis, precisar en qué medida se alcanza la identificación de la felicidad individual con los intereses sociales.

La cuantificación de bienestar y malestar supone emitir juicios comparativos entre ambos y las personas a quienes afectan. El principio básico, en fin, que resume el utilitarismo de Bentham y que éste toma en préstamo de Priestley o quizás de Beccaria, es el maximizar el bienestar: *la mayor felicidad para el mayor número de personas.*

El *utilitarismo* adquiere rango de sistema maduro en el economista y político J. S. Mili. Con intensa receptividad para el arte y las humanidades bajo influjo de poetas como Wordsworth y Coleridge y con mayor sensibilidad para las desigualdades sociales, Mili pule la rudeza del utilitarismo de Bentham, procurando conciliar interés individual y bienestar social, placeres espirituales y goces materiales. El bienestar hedonista continúa siendo el criterio de moralidad. En el capítulo 2 de la principal obra de Mili, *Utilitarianismo,* se homologan el principio de utilidad y el principio de felicidad. "Las acciones son buenas en cuanto que tienden a promover la felicidad y malas en cuanto que la obstaculizan. Por felicidad entendemos el placer y la ausencia de dolor; y por infelicidad, el dolor y la privación de placer." El dogma utilitarista, que hace depender la moralidad de una acción de las consecuencias de la misma, se mantiene. También el presupuesto metodológico empirista: la razón de por qué se desea algo, la aporta únicamente la experiencia: el hecho de que ese algo es deseado por todos los hombres. El que el deseo de felicidad sea deseo universal constituye la mejor prueba de que la

felicidad es un bien. Mili escribe: “la felicidad de la persona es un bien para dicha persona y la felicidad general un bien para todas las personas”. Utilitarismo y eudemonismo se identifican, y placer propio y felicidad colectiva se solapan. El utilitarismo, por tanto, es capaz de conciliar egoísmo y altruismo. Mostrarlo es tarea difícil pero digna de esfuerzo. La felicidad colectiva no resulta de la suma de las felicidades individuales, como opinó Bentahm, sino que es exigencia de la naturaleza social del hombre, para quien conseguir la propia felicidad implica promover la felicidad de los otros. Ahora bien: si el ser humano es por naturaleza social, nos encontraríamos en los aledaños de la metafísica.

Mili, en efecto, impregna de tufillo metafísico al hedonismo utilitario afirmando que, incluso cuando practica la virtud o el deber, el hombre experimenta satisfacción al incrementar el bienestar de los demás aun a costa del bienestar propio. Las expectativas de placer justifican, incluso, el sacrificio. Ahorrar dinero para financiar las vacaciones futuras, de suyo, no es de inmediato acción placentera; pero se percibe como tal por lo que de ella cabe esperarse. Apelar, no obstante, a las consecuencias como criterio de la moralidad de una acción no parece siempre adecuado. Las consecuencias de robar pueden ser buenas para el ladrón, siendo a todas luces inmoral el hurto. La corrección de una acción la fijan mejor las normas y preceptos reguladores del obrar humano que las consecuencias de una acción. En cuyo caso, si se recurre al principio de utilidad, una norma es válida si sus consecuencias son buenas o mejores que la de otra posible norma. Con la precedente doctrina Mili introduce una distinción entre el utilitarismo del *acto* y el utilitarismo de la *regla,* que será profusamente explotada en las reformulaciones contemporáneas de la ética utilitarista.

A diferencia de Bentham, tildado por Mili de infantilismo insensible y romo para los placeres del espíritu y por ello contrario a reconocer diferencias cualitativas entre las diversas formas de placer y sólo interesado en fijar la cantidad del mismo, Mili establece diferencias cualitativas entre placeres *inferiores* y *superiores.* Los criterios para cualificarlos son el componente humanista y estético de los placeres. Éstos se diferencian tanto cuantitativamente como cualitativamente, de modo que una cantidad menor de un placer superior sea preferible a una cantidad mayor de un placer inferior. Las satisfacciones estéticas e intelectuales son cualitativamente superiores a las sensuales. A este propósito, Mili acuñó la conocida expresión: “es preferible ser un hombre insatisfecho que un cerdo satisfecho. Es mejor ser un Sócrates insatisfecho que un necio satisfecho”. La distinción cualitativa de goces elimina el componente prosaico del hedonismo, habilitando espacio a la cultura, al arte o a la amistad y dotando de calidad a un sentimiento de por sí noble: el placer. Pero si entre los placeres existe diferencia cualitativa, el razonamiento se desliza hacia una nueva pregunta: ¿qué es lo que hace que unos placeres sean cualitativamente superiores a otros? La cuestión nos sitúa no sólo en los aledaños de la metafísica, sino en los de la antropología. Aquello que constituye la calidad del placer está en relación a la perfección del hombre y al desarrollo progresivo del mismo mediante la autoeducación hasta alcanzar la plenitud de la personalidad. Mill, a este propósito, en su ensayo *On liberty* confiere protagonismo a la libertad del individuo como requisito para la consecución de felicidad personal y social. La defensa

de los derechos individuales y de las minorías es tan importante como la reivindicación de los derechos sociales. Aquí la ética ha de atenerse al principio de que la libertad del individuo solamente tiene por límites la libertad de los demás, de modo paralelo a como los intereses de la colectividad son los únicos límites del provecho personal.

4.2.4. Reformulaciones contemporáneas del utilitarismo

H. Sidwick († 1900), introductor del término *hedonismo* en filosofía, desarrolla en su obra principal *Los métodos de la ética* la exposición más completa del utilitarismo. Sidwick se presenta a sí mismo como "utilitarista sobre base *intuícionista*. Los axiomas básicos de la ética: "cada hombre debe tender al propio placer" y "todo hombre debe impulsar la felicidad colectiva", son intuiciones razonables. El primero representa el hedonismo psicológico y se corresponde con el egoísmo; el segundo expresa el hedonismo ético y se corresponde con el principio de justicia. Anticipándose a lo que posteriormente repetirían los metaéticos, los términos morales no pueden ser definidos en términos naturales. Se incurriría en falacia. Por lo que a la ética normativa respecta, su tarea consiste en superar la antítesis egoísmo-altruismo, concillando el hedonismo ético universalista con el hedonismo psicológico. De hecho, el principio del egoísmo: obrar por el propio bien parece colisionar con el principio de benevolencia: considerar el bien ajeno como un bien propio. Sidgwick cree ingenuamente que egoísmo y universalismo son compatibles, puesto que el bien general redunda en bien individual. Ambos se solaparían. Utilitarismo y hedonismo son compatibles, aunque no exista concatenación lógica ni conexión racional entre ellos.

Las posiciones de Mili y Sidwick desembocan en el *utilitarismo ideal* o *agathista* (*agathos* = bueno) de G. E. Moore. Éste, en sus *Principia ethica* (1903), obra capital en la ética anglosajona del siglo XX, introduce una modificación de largo alcance en el utilitarismo al enfatizar el intuicionismo. Por una parte, de acuerdo con el concepto utilitarista de acción, opina que la bondad o maldad de ésta depende de las consecuencias que de ella se siguen: "las acciones son correctas en la medida que aportan felicidad e incorrectas en la medida que proporcionan infelicidad". La utilidad de las mismas reside en conseguir el bien ideal para la humanidad, incluido el placer, pero sin identificar ambos. El bien no es propiedad natural de las cosas, como profesan quienes incurren en la celebre *falacia naturalista.*, sino algo simple e irreducible a categoría no-ética y, por lo mismo, indefinible. Su percepción tiene lugar por vía intuitiva. Es más: la corrección de la acción está en función de que sus consecuencias sean mejores de lo que pudieran ser las de otra acción sustitutoria. Dado que prever las consecuencias de una acción resulta problemático, ha de introducirse el criterio de probabilidad respecto a las consecuencias. Es decir: las previsiones razonables sobre las mismas en el momento de la decisión. Mantener el principio de utilidad, sin embargo, no vincula la calidad moral de las conductas al placer que éstas puedan proporcionar a un agente. La ética presupone un concepto objetivista de verdad y la existencias de acciones buenas o *malas en sí mismas.* Lo relevante no es la gratificación placentera, sino *lo bueno* que la produce y que sólo es

percibido por intuición.

En un intento de responder a las objeciones contra el utilitarismo provenientes de las éticas deontológicas, las cuales denuncian la penuria de principios en aquél, algunos autores contemporáneos (J. J. C. Smart, S. Toulmin) han reformulado los postulados utilitaristas de varias maneras. Se distingue, a este propósito, entre *utilitarismo del acto*, que únicamente se atiene a las consecuencias inmediatas de la acción para enjuiciar la corrección ética de la misma, y *utilitarismo de la regla,* para el que el criterio moral serían las consecuencias derivadas de la aplicación generalizada de una norma. Tal distinción permitiría eximir de maldad determinadas acciones concretas, que de modo general serían calificadas de viciosas. V. g. mentir, según norma general, es malo. Pero en una determinada situación, la de un enfermo que pregunta por la enfermedad que padece y cuyo conocimiento pudiera agravarla, la mentira estaría permitida. Las posiciones al respecto están lejos de ser coincidentes, incluso entre los clásicos del utilitarismo. Unos (R. R. Brandt, R. M. Hare) desvinculan el principio de utilidad del interés y felicidad individuales y lo conectan con las reglas de acción que promueven la distribución solidaria de la felicidad, de modo que adquieren protagonismo los intereses sociales. Otros distinguen diferentes tipos de *utilitarismo,* criticando a unos y defendiendo a otros. El utilitarismo *hedonista* de Bentahm suele salir en este caso malparado por rudo y pedestre, mientras que el *semi-idealista* de Mili tendría mejor prensa. Las preferencias de los metaéticos, sin embargo, se inclinarían a favor del utilitarismo *idealista* de G. E. Moore, ya por su denuncia de la falacia naturalista, ya por su mayor componente intuicionista y axiológico. R. M. Hare, por su parte, ha contrapuesto el utilitarismo de *la felicidad* y el utilitarismo de la *preferencia*, el cual pretende someter a criterios de racionalidad las posibles apetencias hedonistas de individuos o grupos sociales.

El *utilitarismo* se ha hecho acreedor de numerosas críticas, dado su desinterés por las razonamientos conceptuales y la ambivalencia de su dogma central: *máxima felicidad para el máximo número.* Ninguna de ellas carece de razones y todas suelen pecar de unilateralidad. Se le acusa de penuria de principios ideológicos sólidos, de carecer de un concepto preciso de felicidad, de confundir los medios (útil) con los fines (lo bueno), de instrumentalizar el altruismo en provecho del egoísmo, de incapacidad para conciliar bienestar individual y felicidad social, de legitimar las normas morales no a partir de una ley universal de la naturaleza, sino del juicio derivado del interés individual, de anular los soportes de una ética universalista… Las diferentes formas de idealismo ético lo encuentran prosaico y vacío de ideales nobles. Las críticas apuntan, ante todo, al egoísmo hedonista subyacente a la ética utilitaria. El cristianismo, a pesar del dicho popular “la caridad bien entendida empieza por uno mismo”, prefiere situar en el corazón de la ética religiosa el principio del “amor de Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo” y, por ello, no manifiesta excesivas simpatías hacia la moral utilitaria. Se aprecia, no obstante, el correctivo social que el utilitarismo introduce al egoísmo y se le juzga aceptable siempre y cuando la utilidad no suplante, en calidad de bien supremo, a Dios.

4.3. Deber y éxito. El modelo ético del pragmatismo

4.3.1. Pragmatismo e ideal-tipo de moralidad del Nuevo Mundo

A finales del siglo XIX y comienzos del XX, como una expresión más de la vitalidad del *Nuevo Mundo*, surge y se desarrolla en la América anglosajona una forma de pensar que, corriendo el tiempo, se convertirá en el santo y seña de la mentalidad americana: *el pragmatismo.* En él se decanta un clima cultural que, a impulsos de un contexto de desarrollo técnico-económico colosal, amalgama ingenuidad ideológica, admiración por el progreso científico-tecnológico y una percepción desarrollista de las cosas muy en consonancia con la doctrina darwinista de la evolución. Se entiende por *pragmatismo* aquella filosofía que, concediendo prioridad a la praxis sobre la teoría, hace depender la verdad del éxito, de la utilidad y de la eficacia. Un enunciado es verdadero en la medida en que "funciona", es decir, es fecundo y útil en consecuencias sociales. El conocimiento tiene, pues, finalidades prácticas: el logro del bienestar y del éxito. Diríase que el *pragmatismo* es el disfraz angloamericano del *utilitarismo*, disfraz apropiado a un contexto burgués, que desde actitudes recelosas hacia las especulaciones teóricas prefiere el aprecio hacia la eficacia de la acción. Reutilizado en los últimos decenios, si bien en forma trascendental, por K. O. Apel, el *pragmatismo* contó en su día con influyentes pensadores como Ch. Peirce (†1914) y J. Dewey († 1952), quienes centraron su interés en cuestiones científico-metodologicas, mientras otros como W. James († 1910) o el inglés F. C. S. Schiller († 1937) acentuaron los aspectos gnoseológicos y metafísicos. De la atmósfera pragmatista o *americanismo* participaron pensadores centroeuropeos como H. Bergson o G. Simmel. Ecos pragmatistas son perceptibles también en nuestro Ortega y Gasset cuando, con actitud antirracionalista, pone la razón al servicio de la vida.

Cercano al positivismo en metodología, el *pragmatismo* comparte con aquél el rechazo de *aprioris* ideológicos y metafísicos, prolongando la tradición empirista anglosajona. La validez de una acción se justifica en cuanto que produce una vida más valiosa y razonable. Nada que no aporte resultados tangibles tiene relación alguna con la conducta y con la vida real. Según el dogma central del empirismo lógico, la verdad consiste en la correspondencia entre enunciados y hechos. Tal correspondencia, sin embargo, el pragmatismo no la establece entre enunciados y hechos pasados o presentes, sino con hechos futuros. En todo caso, la validez de un conocimiento se vincula a las condiciones empíricas que lo avalan. Incluso las creencias religiosas y las ideas metafísicas son aceptables en la medida en que encierran virtualidades prácticas de futuro. Porque la experiencia del pragmatista se sitúa en el horizonte del futuro y no del pasado. Es previsión de consecuencias de acciones posibles. Desde esta perspectiva de futuro, el *pragmatismo* se interesó prioritariamente por la epistemología y la teoría del conocimiento, profesando un concepto utilitarista de verdad y de valor. El concepto de verdad nos sitúa, pues, en el corazón del pragmatismo. La verdad y validez de un enunciado, a tenor de un positivismo desplazado al futuro, vienen dadas en sus consecuencias previsibles, es decir, en los hechos previstos de su aplicación. Las teorías

son planes de acción y los resultados de ésta las valida o invalida. Pero si la verdad de un enunciado se determina a partir de las consecuencias prácticas del mismo, la ciencia y la acción se sitúan en lo que *se prevé* y las ideas anticipan prospectivamente. La verdad de nuestros enunciados se vincula a su eficacia práctica, de modo que el progreso, entendido como éxito, provecho o utilidad actúe como criterio de la verdad. Un enunciado es norma moral de la acción futura en tanto anticipe usos y consecuencias de la acción. Solamente serán relevantes, pues, aquellos conceptos que se refieren a la praxis y ésta da la medida de su verdad y validez. En la relación teoría-consecuencias adquiere protagonismo el concepto de *hábito* o forma de comportamiento, biológico y psíquico, modo de actuar adquirido por repetición de respuestas similares del agente ante estímulos reiterativos. El hábito, sin embargo, no sólo se estabiliza como costumbre y creencia, sino que ante situaciones novedosas se torna problemático en su eficacia y exige reconversión de sí mismo, a veces de modo traumático, como idea y como plan de acción. Cae por su peso que las precedentes ideas modifican el concepto de ética.

4.3.2. Ética y semiótica: Ch. Peirce

Ya Ch. Peirce, cultivador de la semiótica y de la lógica, propuso en sus obras *La formación de la creencia* (1877) y *Cómo clarificar nuestras ideas* (1878) un concepto posibilista del conocimiento, vinculando la verdad y la falsedad a la posibilidad de que una proposición pueda ser refutada por la experiencia práctica. El *falsacionismo* popperiano se encuentra ya aquí *in nuce.* Toda investigación, de suyo, es provisional por falible, insegura por revisable y provisional por corregible en el seno de la comunidad de investigadores entregados a la experimentación de la verdad. La inseguridad y la incertidumbre acompañan a toda investigación. En tal trance hace acto de presencia el concepto pragmatista de verdad. La verdad de un enunciado depende de la eficacia y consecuencias prácticas del mismo. A ello se añade la aportación más relevante de Peirce en la semiótica: *la teoría del significado.* Es decir, la verdad de las proposiciones que significan algo. La verdad rebasa la mera utilidad y, en la mejor ortodoxia empirista, se hace consistir, si pensamos en la verdad lógica, en correspondencia entre un signo y su objeto, y si pensamos en la verdad moral, en la adecuación de una proposición con las convicciones de quien la emite. Tal adecuación es resultado no de un *apriori* dogmático, sino de un proceso de acción en el que cada enunciado tiene que ser invalidado o revalidado por sus logros. La ciencia es esencialmente probabilista en correspondencia con un mundo que, aun dominado por el azar, se racionaliza mediante constantes. Tal racionalización acontece como proceso evolutivo de carácter cósmico y de cooperación social. La finalidad del pensar consiste en generar normas de acción o *hábitos* de conducta, a los que denomina *creencias.* Éstas, haciéndose cargo de las consecuencias previsibles de nuestros actos, configuran un marco razonable de acción. La gestación de las creencias tiene orígenes muy diversos: la tradición, las costumbres, las ideologías… Pero dada la provisionalidad de todas ellas se ha de recurrir a los instintos y sentimientos como garantes de los hábitos/creencia y, en última instancia, al criterio pragmatista de la

verdad. Considerar la verdad de los enunciados a partir de las consecuencias prácticas de los mismos nos permite responder al problema cartesiano de la claridad de las ideas. Ésta se obtiene tomando como criterio no la percepción intuitiva, sino la eficacia práctica previsible de un plan de acción.

Las precedentes tesis gnoseológicas delimitan el concepto que Peirce tiene de la ética, en la que se aplica la teoría del significado propuesta en la lógica. Se trata de un discurso sobre el bien, los valores y los fines. Es, en este sentido, un saber especulativo puro, pleno de discusiones y controversias. Su significado más convencional es, sin embargo, una ciencia de la acción deliberada y racionalmente controlada, que establece enunciados normativos. La corrección de normas y acciones, en buena ortodoxia pragmatista, se establece a partir de las consecuencias que se proveen de las mismas. La ética, en cuanto ciencia normativa, prescribe una conducta con estrategia predicativa. No sólo la ciencia, pues, sino también la ética vincula sus conceptos a sus consecuencias prácticas. Es aquí donde tienen su lugar el deber y la obligación. Éstos no son derivados de una instancia apriorista o solipsista al estilo kantiano, sino de una comunidad ilimitada de experimentación que las confiere carácter social. El protagonismo de la comunidad de investigación, moral en su caso, viene impuesto por la semiótica del signo, la cual posee una estructura *triádico-social,* en un contexto determinado por lugares y tradiciones y con el amor universal como ideal regulador del caminar de la humanidad hacia un bien supremo. La certeza moral, sin embargo, resulta inalcanzable. Nos aproximamos a ella mediante la comunidad ilimitada de actores que nos acerca al ideal de certeza. La comunidad ilimitada de experimentación moral somete a prueba la eficacia de nuestras conductas en la empresa común de un *acuerdo universal* sobre el fin supremo de la vida. La ética, por tanto, se convierte en campo de experimentación, inseguro y agonista, de un mundo mejor posible. Las precedentes ideas de Peirce, impregnadas de los ideales de un evolucionismo progresista, han sido redescubiertas por los éticos del diálogo discursivo, K. O. Apel y sus seguidores, a finales del siglo XX. La semiótica de Peirce sirve a Apel de palanca para transformar en sentido social el trascendentalismo moral kantiano, al situar los imperativos morales no en el sujeto individual autónomo y solipsista, sino en la comunidad ideal de comunicación, extrapolación ética de la comunidad científica de Peirce.

4.3.3. El pragmatismo clásico: W. James

W. James († 1910), un clásico de la psicología contemporánea, concibe la actividad psíquica como elección de medios en función de fines futuros. La acción se reduce a reacción ante un entorno estimulante, al que el actor trata de adaptarse. La reflexión, la sensación y el lenguaje se ponen al servicio de un programa de acción. Tal convicción es compartida por Schiller, para quien el pensamiento es una necesidad de la vida práctica y toda estrategia científica ha de plegarse al criterio de la utilidad y eficacia. W. James, en su célebre obra *Pragmatismo* (1907), describe a éste como mero método centrado en "interpretar cada noción a partir de sus consecuencias prácticas". Lo cual permite, sin

más, zanjar las interminables querellas de los metafísicos. En caso de conflicto entre dos teorías, el pragmatista las contrasta, utilizando como criterio de validez las consecuencias de ambas y opta por aquella cuyos resultados son mejores. Respecto a la categoría de *creencias* usada por Peirce, James se mantiene fiel al concepto de *verdad como correspondencia*, utilizando un criterio utilitarista de la verdad de los enunciados: verdadero es aquello cuyas consecuencias prácticas son satisfactorias para la vida de los agentes. "Una representación es verdadera en cuanto que el creerla es útil para nuestra vida." El problema de la verdad, por consiguiente, no es competencia de la razón teórica, sino de la práctica. La verdad de un enunciado *se corresponde* con hechos, si bien no hechos pasados o existentes, como el positivismo clásico profesa, sino con hechos futuros. Con otras palabras: verdadero es lo que *funciona* y funciona aquello cuyos resultados lo avalan. Es más: para los lógicos, la verdad o falsedad no se atribuyen a hechos o cosas ni a ideas o conceptos. Se predican de proposiciones y enunciados lingüísticos. De ahí que la verdad, entendida como correspondencia, tenga su lugar en la relación símbolo-cosa, es decir, en la relación de signo entre un enunciado y su objeto. Expresado en términos pragmatistas, la verdad de una proposición coincide con un proceso en que aquélla es validada o invalidada por sus consecuencias. La verdad, por tanto, no existe *apriori* en forma estática e intemporal como el intelectualismo profesa. La verdad se construye con los hechos que la revalidan. El precedente concepto de acción se aplica tanto a la acción moral como a la acción científica. James se anticipa, pues, al racionalismo crítico de K. Popper y de H. Albert, profesando un concepto falibillsta de la ciencia. Todo enunciado científico, más que tesis dogmática, es hipótesis de investigación o acción, sometible a controles y correcciones ulteriores a la vista de nuevos datos.

En el origen del dinamismo moral se encuentra el deseo y la satisfacción o insatisfacción del mismo. El deseo genera apetición y ésta obligación. ¡Lejos nos encontramos, pues, del concepto kantiano de deber! Pero en caso de colisión de deseos, ¿cuál de ellos prevalece? Respuesta: el que proporciona mayor satisfacción al menor coste. Esto es, cabalmente, lo que las costumbres y las leyes de los pueblos acaban aprobando, en un proceso de persecución de lo mejor, siempre en un mundo plural posibilista, que depara incansablemente experiencias nuevas. En el precedente encuadre pragmatista, James encaja una concepción espiritualista de la vida, incluso fideísta e irracionalista. Es su peculiar respuesta al conflicto entre la visión científica del mundo, aprendida durante su formación científico/médica, y la educación familiar de honda religiosidad, para la que las razones pascalianas del corazón poseen mayor verdad pragmática que los juicios intelectualistas. Si el conflicto entre materialismo ateo y teísmo espiritualista es sometido al criterio de las consecuencias prácticas de una doctrina, tiene las de ganar el teísmo, dado que los resultados pre-visibles del mismo prometen ser mas beneficiosos que los del ateísmo. La razón discursiva carece de poder para bloquear aquellas creencias que puedan ser útiles para una acción eficaz en la sociedad. Los compromisos del individuo o la relevancia existencial de una decisión, cargados de eficacia, no pueden estar condicionados por demostraciones racionales. Es lo que James

pretende mostrar en *la voluntad de creer*, entendiendo la fe no como profesión de dogmas, sino como voluntad de acción. Siempre actuando con un saber provisional en medio de un mundo, muy diferente al del monismo determinista, que habilita espacios plurales de libertad e indeterminación, en los que la multiplicidad de las partes concurren al progreso de la totalidad.

4.3.4. El maridaje entre naturalismo y pragmatismo: J. Dewey

Una concepción del universo como totalidad orgánica, según cliché hegeliano, si bien con una naturaleza en evolución de corte darwiniano, sustituyendo a la Idea, enmarca el maridaje entre *naturalismo y pragmatismo* propuesto por J. Dewey. Por su extensa obra escrita desfilan temas de lógica, ética, política y pedagogía. La conducta humana tiene por fundamento a la naturaleza, de la que el hombre es parte según el evolucionismo darwiniano acredita. El hombre, como un organismo más, si bien muy peculiar, reacciona ante los estímulos de un entorno circunstancial con la pretensión de transformar lo precario en estable y lo problemático en solución. En esta dialéctica entre estímulo-respuesta se sitúa también la actividad mental del hombre. De ahí deriva un concepto de saber eminentemente empirista, con la consiguiente aversión a filosofías del ser y de la verdad inmutables y eternas. Ante las situaciones problemáticas, el hombre delibera, proyectando planes posibles de acción, que convierten el problema en solución. El razonar desempeña, pues, una función *instrumental,* en un proceso transformador de una realidad de la que la misma reflexión forma parte. Esta realidad no se limita a lo que llamamos *naturaleza,* sino que abarca la cultura, la sociedad, la ciencia… La razón, en un contexto de éxitos, fracasos e incertidumbres funciona como instrumento básico para poner orden en unas situaciones plagadas de problematicidad, precariedad y peligro. El saber de la razón comparte el carácter dinámico y creador de la naturaleza, no contentándose con reproducir hechos acontecidos, sino que tiende a producirlos y transformarlos. Del afán humano por superar sus propias precariedades emerge la religión, la metafísica, la ciencia y el progreso. La filosofía contribuye, pues, a superar la precariedad, aportando estabilidad conceptual y valores estimables. Pero la filosofía, siempre tarada de dualismo platónico, opera con dos mundos contrapuestos. Uno el del aparentar, poblado por el error, la inestabilidad, la irracionalidad… Otro, el del ser, en el que se asientan la seguridad, la verdad, el valor… En la contraposición de ambos sitúa la filosofía los problemas y soluciones. Respecto a lo que aquí nos interesa, el mundo de los valores, aquel dualismo no ha lugar. Las acciones humanas producen consecuencias en la totalidad global de la naturaleza. La relación entre medios y fines, entre la razón instrumental y las metas que persigue, delimita el ámbito de la acción humana. La ponderación de los medios adquiere protagonismo en toda acción, cuyas consecuencias son previsibles y anticipables en determinadas condiciones. Toma cuerpo, de ese modo, el progreso, consistente en que la naturaleza se despliega en una secuencia de fines, con sentido en sí mismos, que pasan sucesivamente de fines a medios en un proceso que nada tiene que ver con la teleología antropomórfica y metafísica. En tal encuadre, los

juicios de valor tienen su lugar en la relación medios-fines, es decir, en la *racionalidad instrumental* peculiar del *pragmatismo.* Los valores morales y estéticos están ahí dados, son lo que son, y la razón tiene por función explicar por qué los preferimos o reprobamos.

La ética se sustenta, por tanto, sobre una concepción *instrumental* de la racionalidad y de la verdad. El agente moral persigue éxitos mediante estrategias razonables de acción. Una situación problemática provoca reflexión y estudio hasta lograr un juicio ético consistente en un plan posible de acción. La moral, en todo caso, no se reduce a cálculo de utilidades ni a emotivismos irracionales, como Bentham o Hume respectivamente pretenden. La situación ético-política del hombre está también marcada por la precariedad y la inestabilidad. Al hacerse cargo de ella, el hombre desarrolla *hábitos de conducta, sustentados sobre instintos,* que, configurando un carácter peculiar, adaptan al agente a responder de modo planificado a determinadas situaciones. La acción se encuadra, por consiguiente, en el naturalismo organicista en donde el actor actúa según estímulos del entorno. La biología y la psicología social aportan, pues, el soporte científico de la ética. Que la ética es de suyo social no necesita demostración. Es una evidencia empírica. Las sociedades generan hábitos colectivos de acción que tienden a perpetuarse y que el agente se apropia en sus interacciones con el entorno. Cambiar los hábitos sociales de acción implica que la razón, ante mutaciones del entorno, se percata de la inadecuación de viejos hábitos con fines nuevos, y destierra aquéllos, sustituyéndolos por otros más actualizados y eficaces. Aquí es donde la inteligencia humana tiene su campo propio, reconstruyendo racionalmente el mundo empírico de relaciones medios-fines. La ética, en tal caso, se reduce a un proceso evolutivo, donde secuencias de fines-medios se suceden en contextos diferentes, constituyendo ese mismo desarrollo el fin mismo de la eticidad. Valorar no consiste, pues, en emitir juicios ontológicos de existencia sobre algo, sino en confeccionar planes predictivos de acción que conduzcan a resultados satisfactorios y, por lo mismo, sean dignos de aprecio, o de lo contrario, de desprecio.

Las voces adversas al pragmatismo repiten argumentos similares a los aducidos por los críticos del utilitarismo. Un polivalente concepto de utilidad e interés, dependiente de las preferencias de cada cual, sume al *tipo-ideal* de ética pragmatista en un relativismo e individualismo sin límites. Los intereses de individuos o grupos siempre dispondrían de una legitimación para prevalecer sobre los intereses sociales. La equiparación, por otra parte, entre verdad y utilidad deja amplios espacios vacíos, dado que no toda verdad conduce a utilidad o a éxito. La pretensión de vincular cualquier teoría a su validez práctica no es nueva en filosofía. Fue convicción generalizada en la tradición empiris-ta anglosajona a partir de que F. Bacon, barón de Verulan, descalificara polémicamente al concepto aristotélico de saber, entendido como búsqueda y contemplación de la verdad, por el de saber como poder y dominio. Comte ratificará la opinión baconiana con su trilogía *saber, prever, proveer.* Pero a todo positivismo asedia la pregunta aún no contestada ¿en qué consiste lo útil para el hombre?, ¿en lo placentero, en lo deseado, en lo exitoso? y los interrogantes nos traen a la memoria la argumentación kantiana en

contra de que la felicidad, concebida por cada cual a la medida de los propios intereses, pueda servir de fundamento para una ética universal y solidaria.

4.4. Conclusión y balance y contrastado

La disputa ética en torno al placer no versa tanto sobre si lo agradable y placentero tengan un puesto en el mundo moral, cosa por todos admitida, incluso por Kant, cuanto en las pretensiones de exaltar el placer al sitial que la metafísica asignó al ser, la religión a Dios y Kant al sujeto autónomo y libre. El *hedonismo* consecuente, a la hora de concretar cuál sea el valor supremo que fundamenta felicidad, normatividad y deber, elige para estas funciones al placer. Aristóteles se percató con clarividencia del problema ya en los libros I y VII, capítulos 11-14 de la *Ética a Nicómaco*, ofreciéndonos un análisis racional del mismo, dejándose orientar por la prudencia, virtud que concreta el *justo medio* de la moderación. Cuando Aristóteles, pues, asigna un puesto al placer en la ética, el problema para él, como posteriormente para el cristianismo, no reside en si el placer puede ser razonable y valioso, cosa evidente, sino en la identificación entre placer y bien supremo profesada por el *hedonismo.* El altruismo de matriz religiosa o social, por su parte, denuncia el carácter egoísta del hedonismo para quien el *otro* pierde su relevancia moral. Palabras como autodonación, servicio, abnegación o entrega pierden sentido en el modelo hedonista. *La doctrina razonable parece ser, pues, aquella que hace a la moralidad fuente de placer y no al placer fuente de la moralidad.*

Las críticas al hedonismo, en su versión sensualista, no proceden solamente del idealismo platonizante o de la ascética religiosa, sino también de una concepción de la acción humana, basada sobre la autonomía y la libertad, garantes de la autodeterminación y de la responsabilidad del sujeto moral. Tanto el placer del egoísta como la pulsión freudiana amarran al sujeto a formas de objetivismo, que impone heteronomía a la misma. El sujeto moral diseñado por la modernidad resta sacrificado al determinismo de la naturaleza y a la heteronomía del mundo objetivo. Se ha escrito que cuando Kant inicia el capítulo I de su *Fundamentación de la metafísica de las costrumbres* con la famosa frase: “ni en el mundo ni fuera de él es posible pensar algo que pueda ser tenido por bueno a no ser una *buena voluntad*”, pudo haber estado pensando en el apéndice IV de los *Principios de moral* de Hume. Para Kant, tanto hedonismo como eudemonismo, no pueden ser fundamentos de la moralidad porque ambos atentan contra la autonomía del sujeto moral, sustituyendo la racionalidad pura práctica por una experiencia de la sensibilidad.

A la psicología contemporánea corresponde el logro de haber reivindicado con razón un puesto para el placer en la acción humana como factor impulsor de la motivación y de la decisión. También ha revalorizado la contribución del placer al desarrollo equilibrado de la personalidad y a la erradicación de fuentes de conflictos neuróticos, descartando el rigorismo ético y la ética deshumanizada. El placer y la utilidad estimulan el cumplimiento de los fines biológicos del individuo y de la especie. La vida personal y social aparece cargada de experiencias de bienestar traducidas en placer, utilidad y provecho. La importante función de estímulo de la acción que desempeña el placer le convierte, pues, en ingrediente valioso de la psicología de la acción humana. La experiencia confirma que el hombre busca placer y bienestar y huye del dolor. El placer, la utilidad y el éxito tienen

un puesto razonable en la ética en calidad de bienes y valores razonables. Pero en ningún caso su lugar es el del bien supremo. Es de reconocer, sin embargo, que el psicoanálisis transgredió los límites de la propia validez, al reivindicar alcance cosmovisional a lo que fue mera metodología psiquiátrica. El mecanicismo subyacente a su versión de los instintos pudo explicar satisfactoriamente determinados comportamientos patológicos, pero en modo alguno comprender adecuadamente el sentido de la acción humana. La extrapolación de necesidades biológicas a necesidades psíquicas, vertidas en simbología onírica, hace acreedor al discurso freudiano de falacia naturalista.

El consecuencialismo presenta afinidades con la llamada por Weber *ética de la responsabilidad,* la cual, en oposición a la *ética de la convicción* y a su lema "fiat iustitia et pereat mundus", hace justicia al realismo pragmatista, ateniéndose menos al principio utópico de lo óptimo que al criterio de *lo mejor posible.* Esta dimensión posibilista de la acción correcta tiene mucho que ver con la aristotélica virtud de la prudencia, cuya función consiste en aplicar los principios abstractos a las situaciones concretas. Encaja el utilitarismo con todo derecho, pues, en un modelo teleológico de ética, si bien una teleología estratégica, muy diferente de la aristotélico-escolástica, por la identificación que aquél establece entre bien supremo y utilidad. Es de reconocer, sin embargo, que la utilidad y la felicidad entran a formar parte de la casi totalidad de los sistemas morales, aunque con función y en sitio muy diferentes. Y a pesar de que se insiste en la penuria de idealismo en la ética utilitarista, la repulsa del egoísmo, expresada en el lema utilitarista "la mayor felicidad para el mayor numero", la convierte en digerible, previos retoques importantes, por parte de la ética socioliberal, de la religiosa cristiana y de la trascendental-idealista.

Aunque no aporte una respuesta satisfactoria el problema de la justicia social y ni siquiera solvente adecuadamente la ética personal, el utilitarismo aporta una salida, aprovechable por razonable, al bienestar de los más. Conectar la propia felicidad a la felicidad ajena implica un correctivo importante al egoísmo. El interés individual (principio egoísta) es moderado por el bienestar general (principio social). A partir de este principio se muestra estímulo fecundo de reformas sociales y políticas. De hecho, el utilitarismo influyó eficazmente en los procesos reformadores de la sociedad inglesa. El atractivo del utilitarismo reside en la conjunción que logra entre elementos subjetivos (motivación, decisión), elementos empírico-racionales (utilidad) y resultados sociales (bienestar). A ello se une su ideología simplista y escasa de especulaciones teóricas, apta no sólo para ser entendida por todos, sino también para ser plasmada en reformas sociales y políticas. A ello se debe su expansión en amplios sectores de la humanidad, ajenos al razonamiento meta-físico o religioso.

Pasando al *pragmatismo americano,* no destilan cortesía académica, según testimonio de Marcuse, ni la valoración que Russell hace de aquél, al describirlo como 'mera expresión del espíritu comercial americano", ni la respuesta de Dewey a Russell cuando sobre la filosofía europea afirma que "el neorrealismo británico no es más que la superestructura del esnobismo inglés; la tendencia de la filosofía francesa hacia el dualismo refleja la apetencia gala de tener una amante junto a la esposa legal y el

idealismo alemán muestra la capacidad germana para combinar al dúo Beethoven/Wagner con el par cerveza-salchicha". Más académico parece, en cambio, traer a cuento el modo como Kant define en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* el *imperativo pragmático* y lo diferencia del resto de los imperativos, poniendo en su sitio al pragmatismo y a la racionalidad *instrumental* con la que opera. Además de los conocidos imperativos *categórico* o incondicionado e *hipotético* o condicionado existen los subtipos de imperativos hipotéticos llamados *de destreza,* que versan sobre los medios adecuados a cualquier fin y *de prudencia,* que prescriben los medios precisos para conseguir la felicidad. De atenernos a éstos, no homologables a los *imperativos morales o categóricos,* y a los que convendría llamar respectivamente "reglas de habilidad o técnicos" y "consejos de prudencia o *pragmáticos*", la ética consistiría en enunciados de saber práctico, referentes a los medios más adecuados para conseguir la propia felicidad o interés. El que lo apetecido sea razonable y bueno se deja de lado. Lo único que interesa es que sean eficaces los medios para conseguirlo. Pero el sujeto moral, en cualquier caso, carecería de autonomía y libertad, al estar condicionado por aquello en lo que cada uno haga consistir la felicidad o el éxito y por los imperativos que lo expresan. Tal dependencia de la ética respecto a instancias heterónomas al sujeto moral sería incompatible con los imperativos categóricos, únicos principios válidos para fundamentar moralidad.

Dewey se percató de que el pragmatismo encarnaba una estrategia eficaz para la obtención del bienestar social a cargo del progreso científico-tecnológico. Pero su ámbito, que es el de la racionalidad instrumental delimitada por la relación medios-fines, no agota el mundo de la moral, aunque sí puede disponer de un espacio en él cuando se ajusta a los principios que fundamentan el deber, el valor y la normatividad. El pragmatismo, en este caso, encuadrado en un marco de fines racionales, sería integrable en el mundo moral. De hecho, incluso la tradición escolástica reconoció la relevancia de las consecuencias de las acciones humanas en la cualificación de los actos morales. Se inscribiría, de esa manera, en el tipo ideal de ética de la responsabilidad, en terminología weberiana. La teoría del significado de Peirce, sin embargo, excesivamente hipotecada a la formación matemática y científica del autor, desvirtúa el carácter imperativo de los enunciados morales al reducirlos a predicciones verificables o refutables, al estilo de las hipótesis de la investigación científica. Con pleno acierto G. Bello afirma que Peirce toma el enunciado pragmático de la experimentación controlada de laboratorio y extiende su aplicación a la práctica de la vida en general *(o. c.*, 39-40). La racionalidad pura kantiana es sustituida por la racionalidad del experimento eficaz. La propuesta de James de identificar la verdad de algo con su proceso de verificación, a pesar de la afinidad seductora que muestra con el machadiano *¡caminante no hay camino, se hace camino al andar!,* no asume estructuras básicas del conocimiento, como es la aportación del sujeto o los condicionamientos sociales de la acción, que podrían hacer fracasar una idea y, con ello, condenarla al infierno de la falsedad. La racionalidad instrumental de Dewey en poco se distingue de la "racionalidad teleológica" o "conforme a resultados" de M. Weber. Y como ésta se presta a decisionismos arbitrarios al no encuadrar los juicios

prácticos de eficacia entre medios y fines en un marco de fines últimos y valores supremos racionalmente justificado. Se mantiene, pues, la sospecha de que al *pragmatismo* subyace una actitud naturalista, que transfiere a los enunciados valorativos de la ética, en cuanto normas de acción moral, la metodología y epistemología de las ciencias empíricas en las que las hipótesis de investigación son enunciados carentes de validez a no ser que sean revalidadas por la experimentación. Lo cual incurre en la consabida *falacia naturalista* que confunde el *ser* con el *deber*, equiparando validez y eficacia epistémicas a validez moral.

A pesar de lo dicho, el éxito social del *pragmatismo* como modelo de acción no precisa demostraciones. Es un hecho sociológico. Su eficacia histórica en la evolución de las ideas morales está aún por calibrar. Doctrinas de Peirce como el concepto de un ideal de perfección perseguido durante un período ilimitado por una comunidad de investigación o la comunidad de expertos de James, entregados a la búsqueda de una verdad que nunca se alcanza definitivamente, o la sociedad de Dewey, comportándose a la manera de comunidad de hombres adultos, que recíprocamente se reconocen en posesión de opiniones plausibles, sin que nadie reivindique el monopolio de la verdad definitiva, han sido ampliamente explotadas por los representantes de la ética dialógica y discursiva (K. O. Apel y J. Habermas) en modelo neotrascendental. Instructiva y paradójica resulta, en todo caso, la coincidencia entre *pragmatismo* y *marxismo*, al establecer el primado de la praxis sobre la teoría y proclamar aquélla criterio de la validez y verdad de ésta. Se precisa, sin embargo, diferenciar el concepto de praxis con que uno y otro operan. Praxis para el marxismo se identifica con acción revolucionaria de carácter emancipatorio social. Para el pragmatismo, por el contrario, praxis es sinónimo de experimentación utilitarista. Habermas acude al respecto en nuestra ayuda. El concepto de praxis pragmatista y el de praxis marxista aparecen a plena luz si son contemplados bajo el prisma del "interés que guía todo conocimiento". Es la perspectiva en la que Habermas sitúa el problema del método y del saber. En todo proceso epistemológico existe correlación entre la lógica que lo regula y el interés que lo orienta. Pues bien: el interés, que orienta el conocimiento científico-natural es un interés técnico, tendente al dominio de la naturaleza en orden a su utilización. Los saberes, en cambio, que se preocupan de la intersubjetividad, en sus dimensiones individual y social, están guiados por un interés práctico, en su caso *emancipatorio*, al tener por finalidad liberar al hombre de estructuras socioeconómicas de dominio. En este caso, la teoría forma parte de una praxis social. En consecuencia, sólo es posible una teoría radical del conocimiento, si ésta se encuadra en una comprensión global de la sociedad, tal como los frankfurtianos enfatizaron en su día. A diferencia de la precedente doctrina habermasiana, el proceso de investigación científica diseñado por Peirce a través de las fases *deducción, inducción, abducción,* más que formar parte de un proceso social, remeda la metodología usada por la ciencia natural, en la que el interés orientador es *técnico* o instrumental. Habría, pues, que preguntarse si el *pragmatismo* no se reduce, en última instancia, al tan denostado por Habermas *positivismo* en versión futurista. Los vapuleos inmisericordes de otros autores de la escuela de Frankfurt a la reducción de la verdad a *racionalidad instrumental*

parecen confirmarlo. M. Horkheimer sostiene que el pragmatismo se identifica metodológicamente con el positivismo y ambos reducen la filosofía a cienticismo. L. Kolakowski comparte la misma opinión. La relación medios-fines, que delimita la racionalidad instrumental, crea espacios de eficacia y poder, pero carece de fundamento sólido para generar moralidad y deber.

5
El apriori *material de valores: el retorno de la ética a las experiencias originarias*

5.1. Una tercera vía, entre el objetivismo y el subjetivismo, para la ética

El siglo XX sorprende a la filosofía enzarzada en una disputa, que con variantes en lo accidental se mantendrá viva en su sustancia hasta nuestros días. Me refiero a la polémica entre modelo científico-natural y modelo axiológico-humanista de reflexión. El primero asigna el primado a los intereses del objeto y a sus correspondientes versiones de verdad, saber y lenguaje. El segundo a los intereses del sujeto y a sus correspondientes interpretaciones de la actividad reflexiva. La disputa mostraba cuan poco había avanzado la filosofía desde los tiempos en que Kant construyó sus dos primeras *Críticas,* En la medida en que el proyecto filosófico kantiano encarnó el espíritu de la modernidad, la sombra del filósofo regiomontano se proyecta sobre la filosofía contemporánea con tanta intensidad como lo que entendemos por modernidad acuña la época que nos toca vivir. Tomar partido, pues, a favor o en contra del modelo kantiano de moralidad constituye uno de los rasgos característicos de la filosofía práctica de nuestra época. Un ejemplo relevante de tal actitud lo constituye la denominada ética fenomenológica o *ética material de valores*, modalidad de tematizar las cuestiones morales ampliamente cultivada en el período de entreguerras. La intención básica de la misma reside en romper los límites impuestos al mundo moral por el modelo deontológico kantiano, retrotrayendo el problema ético de la racionalidad formal de las normas al *apriori* de valores, que subyacen y sustentan a las mismas. Tal maniobra permite a la ética no sólo liberarse de la vacuidad, que aqueja a la racionalidad formal kantiana, sino también construir puentes con la reflexión práctica pre-kantiana y, cuestión que interesó sobremanera a los seguidores de la fenomenología, integrar en el mundo moral las nuevas perspectivas abiertas a la filosofía por los hallazgos de la psicología empírica, de la sociología y de la antropología. Aun reconociendo la importancia de las categorías de *norma y deber* en la construcción del mundo moral, la *ética fenomenológica* las relegará a un segundo plano, subordinándolas al protagonismo del *valor* y de la *intencionalidad* en cuanto estructuras de los actos de la conciencia.

Ya R. H. Lotze (1817-1881), en su obra *Microcosmos,* había establecido una distinción neta entre un reino del ser objetivo, del que se ocupan las ciencias naturales con metodología empírico-positiva, y un reino de valores, acotado por las preferencias del sujeto, cuyo órgano de percepción sería el sentimiento valorativo (*Wertgefühl)* y del que se ocuparía la razón en una modalidad de saber distinto de la ciencia de la naturaleza. F. Brentano (1838-1917), por su parte, en su breve escrito *Sobre el origen del conocimiento moral* (1889), pretende retrotraer la conciencia moral a *experiencias psicológicas precategoriales* sobre las que se asentarían tanto los conceptos morales como los actos de valorar y preferir. Su redescubrimiento, por otra parte, de la *intencionalidad,* como estructura de los actos de la conciencia, introducía un factor fundamental para establecer diferencias entre la actividad psíquica y los hechos de la naturaleza. Con ambos hallazgos puso ante la razón práctica indicadores a seguir en su búsqueda de un *apriori* ético distante por igual del racionalismo formal kantiano y del empirismo naturalista. A la zaga de Brentano algunos pensadores de la denominada "Escuela de Graz", A. Meinong (1853-1920) y Ch. von Ehrenfels (1859-1932), elaboraron el concepto de *valor,* describiendo a éste al modo de una cualidad adscrita a determinados objetos capaces de provocar sentimientos de aprecio y estima en los sujetos. E. Husserl (1859-1938), a su vez, estimulado por preocupaciones cercanas a las de Brentano, había establecido en sus *Investigaciones lógicas* los cimientos de la fenomenología, como método específico de las ciencias del espíritu. A ello cabría añadir, que, por entonces, Nietzsche había radicalizado el problema de la axiología con su conocida doctrina sobre la transmutación de todos los valores. En este contexto, fenomenólogos de la talla de M. Scheler (1874-1928) y N. Hartmann (1882-1950) desarrollaron un proyecto de *ética material de valores* tendente a paliar, por una parte, la vacuidad abstracta de la ética formal kantiana y, por otra, el alicorto concepto del mundo moral vigente en el objetivismo naturalista. El proyecto ético fenomenológico encontró amplia expansión y aceptación en los medios académicos, convirtiéndose en el modo convencional de tratar los problemas morales durante el período de entreguerras. A los autores citados se sumaron más tarde pensadores de talento, tales como A. Pfänder, D. von Hildebrand y H. Reiner, quienes sistematizaron la ética aixológica en conocidos manuales. Aquélla encontró también cultivadores en lengua castellana entre los que cabe recordar a J. Ortega y Gasset y al argentino F. Romero.

Al proyecto de ética fenomenológica, aun existiendo diferentes versiones del mismo, se le atribuyen varios rasgos comunes. Además de su voluntad de regreso a las fuentes originarias del pensar, saltando por encima de los filosofemas que han proliferado en la historia, todos sus autores coinciden en tres cuestiones básicas:

1. En reivindicar para la persona humana el puesto central de la ética. De ahí su proximidad al *personalismo.*
2. En asignar a los valores una entidad extrasubjetiva, aunque las versiones de la misma sean diferentes.
3. En adoptar como método de análisis de las experiencias morales a la

fenomenología husserliana.

Se trataba de hacer justicia al actuar humano en cuanto actividad de la persona, rescatando sus peculiaridades frente a los hechos de la naturaleza y frente a las abstracciones formales. Para ello se recurre a la categoría de *valor*; la cual permite trazar una vía media entre el formalismo deontológico kantiano y el positivismo científico-natural. Con el concepto de valor se dispone de una herramienta eficaz para poder dotar a la buena voluntad kantiana de contenidos morales sin por ello tener que retornar a concepciones metafísico-objetivantes de lo bueno, de la felicidad o de la finalidad. Los valores morales, es decir, la justicia, la solidaridad, la tolerancia…, no se homologan a entidades metafísicas objetivas (= ética aristotélica), ni a instancias formales subjetivas (= ética kantiana), ni a hechos sociológicos (= ética positivista), ni a experiencias psicológicas individuales (= ética psicologicista), ni a estructuras lógico-lingüísticas (= metaética). Los valores poseen una entidad extrasubjetiva propia y especifica, cuya percepción corre a cargo de una instancia antropológica de carácter intuitivo-emotivo: el sentimiento del valor *(Wertgefühl).*

La contribución de M. Scheler a la ética de los valores está impregnada de frescura y de originalidad. El haber elegido a la racionalidad práctica kantiana como modelo antagonista, le garantizó contrafondo apropiado para enfatizar las propias opciones. Hartmann, sin embargo, aportó aquello que Scheler descuidaba: rigor analítico y capacidad sistemática. Su aportación más relevante la constituye la ontología de los valores, sector insuficientemente desarrollado por Scheler. Entre ambos construyeron el sistema moral que solemos designar con los nombres de ética fenomenológica o *ética material de valores.* La axiología asume la función de la ontología tradicional y, con ella como soporte, se desarrolla una teoría de la persona humana (antropología), un modelo de ética y una teoría de la sociedad (sociología). Sus temas centrales nos servirán de guía en nuestra exposición. Son los siguientes:

1. Contrafondo kantiano: el *formalismo.*
0. Estrategia fenomenológica: *rechazo de la "actitud" naturalista* e *intencionalidad.*
1. Axiología: *El* apriori *material de valores.*
2. El conocimiento de los valores: *intuición y sentimiento.*
3. Los valores como criterios de moralidad: *jerarquizar, preferir, posponer.*
4. Protagonismo de la persona: *personalismo y comunitarismo.*
5. Personalismo y ética religiosa.
6. Balance y valoración crítica.

5.2. El formalismo kantiano como contrafondo

Scheler acuñó un término con amplias resonancias críticas frente a los sistemas éticos aquejados de intelectualismo, abstractismo y racionalismo: el término *formalismo.* Una de las obras más conocidas lo lleva por título: *El formalismo en la ética y la ética material de valores.* Con él se quiere etiquetar al proyecto moral kantiano, cuya racionalidad se fundamenta en un *apriori trascendental,* hecho consistir en autonomía, universabilidad, autodeterminación y autolegislación. La cualificación moral de las conductas humanas no remite en último término al contenido material de las acciones, sino a la forma racional de las normas a las que obedece. Al anclar la ética en tal *apriori,* Kant posibilita una racionalidad práctica pura en la que desaparecen de la moral contenidos empíricos como la felicidad gratificante o los bienes que atraen. Todo esto impregnaría la ética de individualismo egoísta e, imponiendo heteronomía, destruiría lo más preciado de la moral: la libertad y la universalidad y, con ellas, el sacrosanto lema del *deber por el deber.* Desde su subconsciente luterano, Kant desconfía de todo lo que proceda de la *naturaleza corrupta*, tan vilipendiada por el Reformador. Pero con la evacuación de contenidos empíricos y el rechazo de las inclinaciones naturales, Kant excluía del mundo moral toda una serie de elementos que forman parte de la acción humana y que la psicología se había apresurado a poner de relieve: percepciones intuitivas, experiencias emotivas, tendencias afectivas, etc…, todo aquel mundo dado con antelación a la formalización y a la conceptualización abstracta y que tan eficazmente influye en las decisiones humanas. El afán de racionalidad pura exigió la renuncia de toda ética entendida como vida y sentimiento. La racionalidad pura aparecía tanto más lógica cuanto, más vacía, tanto más legalista cuanto más afectivamente árida, tanto más cargada de obligación cuanto más carente de motivación. El resultado era una ética de rigorismo puritano, que, a fuer de pureza racional y respeto a la ley, situaba a la responsabilidad humana en el desierto inhóspito de la abstracción.

Contra tal estado de cosas reacciona la ética fenomenológica. Como ya anteriormente Hegel, Scheler encuentra el sistema moral kantiano aquejado de vacuidad al preceptuar no *qué se deba hacer,* sino cómo *ha de ser la norma*. Tal proceder permite, sin duda, establecer principios éticos categóricos de alcance universal. Pero se pierde toda referencia de las acciones humanas a aquello que la filosofía práctica tradicional tanto enfatizó: a lo *bueno.* Éste, aun entendido diversamente como felicidad, placer, virtud o utilidad, nunca fue eliminado de los fundamentos de la moral. Sólo Kant se atrevió a hacerlo y ello en pro de una subjetividad autónoma, soberana, autodeterminante y autolegislante. La andanada de Scheler tiende a liberar la ética del enclaustramiento en la conciencia pura a que la había sometido Kant. Para ello rechaza el conocido dicho kantiano "nada hay bueno en el cielo y en la tierra, sino una buena voluntad". Postula, en cambio, una ética material de valores, que da por supuesto la existencia de entidades valiosas o inválidas y que, en cuanto tales, provoca en las personas aprecios y menosprecios. A la hora, pues, de cualificar una conducta se toma como referente no la forma de la ley a la que se ajusta, sino el valor que la acción realiza. La acción humana

recupera de ese modo contenidos sin por ello tener que retornar a posiciones objetivistas, propias de la metafísica o de la ciencia natural, ni prescindir del protagonismo del sujeto humano. Se corrige, por otra parte, un gran olvido de la razón práctica kantiana: la estructura *intencional* de los actos morales y de su referencia esencial a los propios contenidos. Cuando se ama o se odia, cuando se aprecia o menosprecia, cuando se antepone o pospone, se ama, odia, aprecia o menosprecia *algo.* Y ese algo está dado con antelación a que alguien lo ame o lo odie, lo aprecie o lo menosprecie.

Kant argumentó desde diferentes puntos de vista contra una ética material de bienes, fines, inclinaciones y deseos. Todos sus argumentos partían de un supuesto común: que la ética material anulaba la autonomía del sujeto moral e implantaba imperativos hipotéticos que, al responder a intereses individuales, restringen la libertad, imposibilitan la universalización de normas e instauraban el imperio del egoísmo. La pureza de la razón práctica restaba abolida y con ella el irrenunciable *reino de los fines.* Tal manera de argumentar no carecía de lógica. En descargo de Scheler se habría de reconocer, sin embargo, que su rechazo del formalismo kantiano no implica un rechazo a todo Kant y menos a lo que el filósofo regiomontano representa como intérprete de la modernidad. Se trata, más bien, de avanzar desde Kant más allá de Kant. De su filosofía moral se da por bueno la crítica tenaz al naturalismo empirista, subyacente a las éticas eudemonistas de fines, placeres o utilidades. Se aprecia en alto grado, por otra parte, la apología kantiana de la libertad, instancia que constituye la dignidad de la persona. No se exige, por tanto, el derribo de bloques enteros de la tradición moral kantiana, evento histórico irreversible y con el que ha de contar toda racionalidad práctica contemporánea. Pero con ello, aun siendo mucho, no se solventa en profundidad el problema moral y ello se debe al tipo de *apriori* establecido por Kant como fundamento de la ética. Tal *apriori,* consistente en la racionalidad formal de las normas, vacía la ética de contenidos concretos, reduciéndola, como en su día se dijo, a “crátera plena de belleza pero carente de líquido a degustar”. La ética fenomenológica aspira, por el contrario, a restablecer la unidad entre lo que nunca se debió de disociar: la conexión entre norma y valor. A paliar aquellas carencias se orientaron los esfuerzos de Scheler. Para conseguirlo establece un nuevo fundamento para la ética: el *apriori material de valores.* Pretende, con ello, recuperar la experiencia *moral originariay* restableciendo, mediante el concepto de valor, las dimensiones psicológicas del actuar humano: el sentimiento, la vivencia, la intuición…

5.3. Estrategia fenomenológica

Con afán de pervivencia ante la avalancha científico-naturalista, la filosofía de tornasiglo reivindica campo y método propios para el sujeto moral y para la vida del espíritu, a veces menospreciados por el cientificismo. La fenomenología lidera, en este sentido, la reacción contra el modo de pensar hege-mónico durante la segunda mitad del XIX: el positivismo naturalista. Éste, desde su opción a favor del objetivismo de la verdad y del saber, de la formalización matemática y de la cuantificación, con su actitud reverencial hacia el poder tecnológico y con propensión al reduccionismo, amenazaba con olvidar las polifacéticas experiencias de la vida, la expresividad del sujeto, los límites del conocer humano y los recovecos de las decisiones y quereres de los hombres. Las *Investigaciones lógicas* (1900) de Husserl responden a tales urgencias, aspirando a dotar a la filosofía de un espacio autónomo respecto a la concepción objetivista del mundo desarrollada por el naturalismo. Para lograr su propósito exigen un regreso al mundo vivido por el sujeto en donde las cosas se dan como fenómenos en y para la conciencia. Este regreso a las experiencias de la conciencia permite conectar de nuevo con las manifestaciones más peculiares de la cultura humana: la estética, la ética y la religión. Romper las estrecheces del positivismo científico exigía un distanciamiento de la actitud naturalista, interesada exclusivamente en la facticidad bruta de los hechos y adoptar la actitud fenomenológica, centrada en la captación intuitiva de las esencias *(Wesenschau).*

El brillante desarrollo de las ciencias de la naturaleza y la aplicación de su método a los diferentes campos del saber amenazó con evacuar las disciplinas clásicas de la filosofía. Ésta, sin embargo, con instinto de supervivencia, había encontrado una vez más su propia justificación en el consorcio de los saberes, transformándose a sí misma en *teoría de la ciencia* y del método. Recuperó, con ello, su posición de saber fundamental bajo la forma de lógica trascendental. Diseñar el estatuto científico-metodológico de las ciencias la permitió mantener un honorable protagonismo, si bien pagando el alto de precio de ceder sus contenidos tradicionales a las ciencias especiales y asumir la estructura de un saber formal. Esta reducción de la filosofía a epistemología centró el interés de los neopositivistas vieneses y de los neokantianos. El proyecto de *ciencia unificada* de los primeros, a tenor del modelo científico-natural, implicaba no sólo la anulación de la metafísica, sino la reducción de la ética a *teoría de la ciencia moral,* es decir, a *metaética*, como posteriormente se pretendió. Tal "retirada táctica para mejorar posiciones" no fue del agrado de quienes percibieron que el cientificismo, como ideología, abolía el rol asignado tradicionalmente a la ética. La ciencia natural, en efecto, exitosa en sus hallazgos y eficaz en sus aplicaciones técnicas, no sólo pretendió aplicar su propio método a las ciencias humanas, v. g. a la sociología, sino que intentó hacer valer las propias leyes físicas como leyes generales de toda la realidad. La explicación *causal-determinista,* por otra parte, fue convertida en paradigma del saber. De extrapolar, pues, el determinismo imperante en el mundo físico al ámbito de la acción humana, aquello que Kant había establecido como fundamento de la ética, la *libertad*, quedaba abolido y el estudio del obrar humano transferido a ciencias axiológicamente neutrales construidas

con metodología positivista. Como aconteció con la sociología, todo fenómeno podía ser reducido a hecho físico, también los fenómenos morales, y en consonancia con el naturalismo, estudiado según método, verdad y lenguaje correspondientes.

Distanciándose por igual del subjetivismo apriorista que del objetivismo fisicalista, la ética material de valores pretende resituar la actividad moral del hombre en una esfera autónoma y peculiar no reducible a fenómeno natural, concepto metafíisico o hecho psicológico. Recurre para ello al método fenomenología) al que encarga la tarea de tematizar aquella esfera peculiar de la realidad humana y social. En ella tendrían asentamiento la intencionalidad de los actos humanos, la libertad de las preferencias, el compromiso personal, la responsabilidad moral y el sentido de las decisiones políticosociales. Afirmada la especificidad del fenómeno moral frente a otros hechos humanos, se habría puesto freno a los intentos reduccionistas de la ética a otras disciplinas afines, tales como la metafísica, la psicología, la religión o la estética. La axiología fenomenológica exigiría un retorno a la cosa moral misma, dejando de lado las interpretaciones reductoras. Abandonadas éstas, se estaría capacitado para captar el fenómeno moral en su originariedad, tal como se da en y para la conciencia. Con otras palabras: se podría descubrir el hecho moral en su nivel constituyente, formando parte del mundo vivido *(Lebenswelt)* por el sujeto ético. Situados en ese mundo de experiencias originarias, dado con antelación a la constitución de mundos especializados como el de la ciencia, el de la lógica o el del lenguaje, lo dado como fenómeno moral en y para la conciencia, se convierte en objeto de análisis y tematización de la fenomenología axio-lógica. Con la precedente regresión a la cosa moral misma, la fenomenología pretende hacer justicia no tanto a la lógica de los conceptos abstractos cuanto a la plenitud de la realidad moral, no permitiendo que cobertura ajena a la eticidad misma encubra o vicie en raíz a la esencia del hecho moral.

El acceso a la experiencia moral originaria y la recuperación del reducto trascendental donde la misma tiene lugar exige la puesta en práctica de aquellos mecanismos que liberen al hecho moral de todo tipo de adherencias extrañas y lo entreguen en su pureza originaria. La fenomenología, a tales efectos, pone en práctica los procedimientos de la *epoché* y de la reducción trascendental. A este respecto la *epoché* persigue un doble propósito:

1. Liberar al hecho moral de sus hipotecas respecto a la actitud naturalista.
2. Resituarlo en la órbita de la subjetividad trascendental y de la donación de sentido por la misma.

Para ello, en un primer paso, se suspenden la calidad de ser, que la actitud natural otorga ingenuamente al mundo y, de ese modo, se elimina el supuesto desde el que operan los saberes objetivantes. Resta abolida, por tanto, la tesis general de la actitud naturalista: la creencia en el ser del mundo como algo consistente en sí. Lo cual no implica ni una afirmación ni una negación del mundo, sino solamente su puesta entre paréntesis. De ese modo queda descartado el objetivismo de las ciencias y de la

metafísica a la vez que el conocimiento moral se libera de los intereses que aquéllos representan. A través de la precedente labor de desbroce la *epoché* habilita el espacio específico del que se hace cargo la reflexión. Es el espacio que Husserl a veces denomina residuo fenomenológico y en el que el sujeto trascendental aparece como polo último de referencias. Mediante la reducción trascendental toda cosa o valor queda referida a la conciencia, en calidad de instancia donante de sentido. De ese modo las acciones quedan resituadas en la correlación recíproca que se instaura entre los objetos y la conciencia, entre lo constituido y lo constituyente. Es decir: en el horizonte de la *intencionalidad.* Se obtiene así una radicali-dad filosófica en la que desaparece todo condicionamiento extraño a la conciencia moral misma. Las evidencias originarias, exigidas por el punto cero de reflexión, excluyen condicionamientos teóricos y prácticos procedentes de áreas de intereses extraños a la eticidad. El método fenomenológico se sitúa, por ello, más allá de las posiciones mantenidas por el idealismo subjetivista y por el empirismo objetivista, cuyos respectivos puntos de vista hipotecan el problema moral a planteamientos ajenos al mismo.

Lo que los mecanismos reductores aspiran a recuperar es un talante de reflexión filosófica que, en lugar de reiterar las discrepancias doctrinales existentes entre las diferentes tradiciones, se sitúe en un punto de partida incondicionado, el cual no puede ser otro que la realidad misma de la cosa y no las diferentes versiones que de ella se vienen dando. Es lo que pretende expresar el lema de la fenomenología: *Zu den Sachen selbst*, retorno a las cosas mismas. Se trata de lograr la inmediatez de la *experiencia pura*, previa a toda conceptualización lógica de la misma. Lo cual aparece expresado con fórmulas como *experiencia antepredicativa y precategorial* o con el término de *mundo de la vida (Lebenswelt).* La regresión desde las formalizaciones científicas al mundo de lo inmediato significaba para Husserl retornar a las experiencias personales sobre las que las conceptualizaciones teóricas se sustentan. Se alcanza de ese modo el suelo del que emergen y sobre el que se asientan los diferentes modos de saber que la razón humana ha construido. Toda ciencia está incardinada en ese mundo de la experiencia pura. Y lo dado en ella de modo inmediato no es lo empírico en el sentido como la experiencia es entendida en la tradición fundada por Bacon y en el positivismo naturalista de la psicología. Tampoco tiene el alcance que Hume atribuye al *hecho psíquico* o Comte al *hecho sociológico.* Lo dado es la esencia de la cosa presentada como fenómeno en y para la conciencia y percibida por ella de modo intuitivo e inmediato. De ese mundo de la experiencia pura dan cuenta con posterioridad los diferentes modos de saber. Los enunciados teóricos sobre los mismos obtienen sentido en cuanto radican en las experiencias antepredicativas de un mundo vivido. Es decir, en el ámbito que sustenta la verdad de todo concepto y juicio. Pero para que cualquier ciencia no pierda el sentido de sus orígenes, precisa no olvidar su génesis y procedencia: el mundo vivido por la persona.

La fenomenología prestó a la ética de los valores una herramienta conceptual eficaz para superar tanto al subjetivismo kantiano como al objetivismo naturalista: la doctrina de la *intencionalidad.* Recuperada por Brentano de entre la herencia olvidada de la

Escolástica, desempeña la función básica de servir de puente entre la conciencia subjetiva y una realidad extrasubjetiva en modo alguno reducible a objeto físico. Los actos de conciencia no se agotan en el ámbito de la subjetividad, sino que poseen una estructura intencional, es decir, se refieren a un algo extrasubjetivo. La conciencia es siempre conciencia de a*lgo.* Se desea *algo,* se conoce *algo,* se aprecia *algo.* Aquella estructura intencional marca la diferencia entre hechos psíquicos y hechos físicos. Éstos carecen de intencionalidad. Husserl más interesado por problemas gnoseológicos que por problemas éticos, había convertido la intencionalidad en quicio de su método fenomenológico, acuñando fórmulas pregnantes para expresar la correlación entre el acto de conciencia y su correlato objetivo: *cogitatio-cogitatum, noesis-noema, ego cogito cogitatum…* Cuando la conciencia aprecia o desprecia, prepone o pospone, se decide por esto o por lo otro, está dando por supuesto un referente extrasubjetivo de su actividad. El mundo sobre el que versa la actividad del sujeto no es, por consiguiente, reducible a mero acto de conciencia. Es un mundo que trasciende los límites de la subjetividad. La intencionalidad se convierte de ese modo en puente entre la subjetividad y la objetividad.

5.4. Axiología: el *apriori* material de valores

La doctrina de la intencionalidad conduce a la afirmación de un *apriori* axiológico material. Según aquélla, en efecto, los actos de la conciencia poseen una estructura correlacional, de modo que a cada uno de ellos corresponda un correlato objetivo. Es decir, a cada *cogitatio* corresponde un *cogitatum* y a cada *aestimatio* un *aestimatum.* Se piensa *algo,* se desea *algo,* sin que la actividad subjetiva del pensar o del querer se agote narcisísticamente en el sólo pensar o querer. Esta estructura bipolar de la actividad de la conciencia, por mucho protagonismo que se conceda a la subjetividad, da por supuesto una realidad extrasubjetiva de carácter apriorístico, sobre cuya consistencia podrán existir versiones, pero que no podrá ser puesta en duda en cuanto realidad extrasubjetiva. En el caso de la ética, lo que se estima o desestima, se desea o se rechaza, recibe el nombre de *valor.* La objetividad del mismo no es equiparable a la de un objeto físico, pero no por ello deja de poseer una entidad extrasubjetiva, dada con antelación a los actos de conciencia que la perciben, aprecian o menosprecian. La intencionalidad, por tanto, permite afirmar la existencia de un *apriori* axiológico material, que actúa como correlato objetivo de los actos de la conciencia, provocando en el sujeto las actitudes de estima o desestima. Los valores, en este caso, no son un producto o ficción del sujeto humano. La paz, la justicia o la libertad existen previamente a el. Están dadas con antelación a la actividad de la conciencia. Contando con aquellos, al hombre compete descubrirlos mediante una actividad cognitiva peculiar y los valores, por su parte, actúan a la manera de estímulos e instancias motivantes del querer, desear o elegir.

A partir de los precedentes supuestos metodológicos y epistemológicos, la fenomenología ha desarrollado un proyecto ético centrado en el concepto de valor. Con él se pretende recorrer una vía original, situada a medio camino entre el formalismo kantiano y el empirismo de las ciencias de la naturaleza. Los comportamientos morales, en este caso, remiten a un mundo no reducible a la subjetividad en el que, sin embargo, la instancia subjetiva desempeña un papel relevante a través de la estima o desestima, que le merecen las conductas y las cosas. Lo *bueno*, lo *justo* o lo *bello* no son magnitudes homologa-bles al ser objetivo de la metafísica ni al fenómeno mensurable de la fisicomatemática. Pero tampoco son reducibles a mera vivencia o hecho psicológico, como pudieran ser la pasión o el deseo de un placer o el estado gratificante que ese placer pudiera producir. Un análisis minucioso del concepto de valor implica clarificar su relación con lo que significan términos como *ser, bien, fin, conocer, persona, sociedad…* Puestas manos a la obra, la categoría *valor* implica una actitud subjetiva de aprecio o desprecio con la que la persona se vincula emotivamente a las cosas valiosas. El valor moral, en tal hipótesis, constituye el contenido material concreto de los actos humanos, estando estrechamente relacionado con otras categorías éticas como la conciencia, la ley, el deber o la obligación. En cuanto materia moral, los valores se vinculan a personas, cualifican con su calidad las conductas, implican poner en juego la libertad, la razón y la responsabilidad de los individuos, generan obligación y deber por parte de quienes los perciben, causan satisfacción y placer en quienes los practican y,

finalmente, no toleran indiferencias o neutralismos. Salvaguardada, en todo caso, la entidad extrasubjetiva o material del valor, la fenomenología enfatiza la relevancia de la instancia subjetiva y de la actividad estimativa en la constitución del mundo moral. Con ello se dispone de un soporte sólido en orden a diferenciar las ciencias morales de las ciencias naturales y de reivindicar para las unas y para las otras un estatuto científico-metodológico, así como un tipo de lenguaje, diversos.

Sobre la entidad o realidad objetiva de los valores se discutió hasta la saciedad. El debate se centró en el problema de si los valores poseen una entidad objetiva o, por el contrario, son una mera creación subjetiva del hombre. Y en el caso de asignarles entidad objetiva, en qué consista ésta. La cuestión había saltado al primer plano de la reflexión tiempo atrás y los ecos del debate aún no se han apagado. A. von Meinong, discípulo de Brentano y docente en la universidad austríaca de Graz, profesaba una suerte de realismo axiológico según el cual los valores consistirían en cualidades que dignifican a los objetos y los convierten en estimables y deseables. Su alumno y colega Ch. Ehrenfels desplazaba los acentos hacia la subjetividad, interpretando los valores a partir de los sentimientos que las cosas producen en un sujeto. En ambos casos se atribuía a los valores una entidad relacional. Autores adscritos al neokantismo como H. Rickert les asignó una entidad ideal, no reducible a la realidad empírica de los objetos, entidad constituyente del sentido de los bienes, tanto culturales como morales. M. Scheler, por su parte, atribuye también a los valores una entidad ideal, y se cuida muy mucho de diferenciarlos tanto de los hechos físicos, que interesan al naturalismo, como de los hechos científicos de que se ocupan las ciencias. Ni el empirismo del primero ni la formalización matemática de las segundas constituyen caminos adecuados para captar lo valioso. Los valores representan cualidades de las cosas y a ellos corresponden los actos subjetivos de aprecio o desprecio. Scheler, sin embargo, no desarrolla suficientemente la ontología de los valores. Esa tarea la asume N. Hartmann, quien aporta con ello una contribución relevante a la ética fenomenológica. La axiología hartmanniana suele ser etiquetada de platonismo axiológico y existen buenas razones para ello, puesto que su autor equipara la entidad objetiva de los valores a las ideas platónicas. Como éstas, los valores configuran un reino de esencias ideales, autónomo respecto a los posibles sujetos que lleguen a descubrirlo y estimarlo. En línea menos platonizante D. von Hildebrandt prefiere interpretarlos como entidades relaciónales con los sentimientos de aprecio y desprecio que provocan. H. Reiner, en fin, se sirve de los valores para polemizar contra el nihilismo ontológico subyacente a las tesis heideggerianas del olvido del ser y del estado de derelicción.

El mundo objetivo de los valores posee rasgos propios, independientemente de los actos subjetivos de percepción y estimación. Uno de tales rasgos es la jerarquización. Los valores se perciben en relación recíproca de modo que entre los mismos se establezca una gradación que, a su vez, permita justificar preferencias y prioridades. Conocida es la jerarquía de valores establecida por M. Scheler sobre el criterio de que los valores vinculados a las personas priman sobre los vinculados a las cosas. Ascendiendo de inferior a superior, Scheler distingue cuatro niveles axiológicos. El primero e inferior

corresponde a los valores adscritos a la sensibilidad y a sus formas de experimentar lo agradable y desagradable. En el segundo nivel están situados los valores vitales, tales como lo noble y lo vulgar. Un tercer nivel abarca los valores captados por el sentimiento espiritual: estéticos, éticos, culturales. En el nivel superior se sitúan los valores religiosos, que giran en torno al par sagrado-profano. En este nivel los valores se refieren esencialmente a personas y el amor es el sentimiento genuino de captación de los mismos. Los diferentes ámbitos de valores se constituyen en sí mismos de modo autónomo y no en relación a otros valores. Los valores morales, que en su nivel priman sobre los intelectuales y los estéticos, sirven de criterio para enjuiciar las pautas de conducta. La moralidad de las acciones reside en preferir y optar siempre por los valores de rango superior.

La afirmación del *apriori material de valores* introduce una ruptura parcial con la ética de matriz kantiana. Esta había hecho consistir el *apriori* moral en la racionalidad formal de la norma, mientras que la fenomenología vinculaba los actos morales a un mundo extrasubjetivo. Este realismo axiológico creaba nuevos espacios de conexión, ya sea con las tradiciones morales prekantianas ya con la reflexión postkantiana, más permeable a las dimensiones psicológica, sociológica e histórica de la acción humana. Scheler y Hartmann coinciden con Kant en adoptar una posición trascendental, postulando un *apriori* como soporte de la ética y rechazando, en consecuencia, el objetivismo empirista. Pero aquel *apriori* posee otra entidad y otro sentido. No es formal sino material, no es subjetivo sino objetivo, no es abstracto sino concreto. Los valores que lo constituyen están dados con antelación a que el sujeto los descubra mediante la intuición emocional. Con anterioridad, pues, a que la ciencia explique las conexiones causales entre las cosas, con anterioridad a que la especulación filosófica interprete al mundo con ideas abstractas y con anterioridad también a que el derecho regule las conductas por leyes, existe un mundo extrasubjetivo de valores, cuya investigación y descripción está encomendada a la fenomenología.

5.5. El conocimiento de los valores: intuición y sentimiento

Aceptada la existencia del *apriori* material de valores, la fenomenología encauza una original respuesta al problema de la autonomía y peculiaridad del conocimiento moral. Los valores permiten acotar un territorio epistemológico especifico, dotado de lógica y lenguaje propios. En oposición al reduccionismo científico-naturalista, empeñado en afirmar la unidad de la razón y del saber bajo el monopolio del tipo de racionalidad vigente en las ciencias de la naturaleza, la filosofía de los valores profesa un dualismo epistemológico a tenor del cual y en consonancia con la distinción kantiana entre razón teórica y razón práctica, el conocimiento moral *rebasa* el territorio asignado a las ciencias objetivas de la naturaleza y, operando con conceptos más amplios de experiencia, percepción y verdad, muestra que el saber humano se mueve sobre espacios más amplios, y en este caso diferentes, a los marcados a la ciencia por los conceptos tanto kantiano como neopositivista de razón. A decir verdad, lo que Scheler pretendía al afirmar un mundo de valores, diferente y autónomo del mundo de los hechos naturales y de las abstracciones lógicas, tenía una cierta afinidad con lo que también por entonces intentaba Dilthey, con su concepto de mundo histórico como espacio de las ciencias del espíritu o Husserl con el más amplio de *mundo de la vida.* Admitida la dualidad de esferas de la realidad, mundo de los hechos de que se ocupa el saber que denominamos ciencia y mundo de los valores sobre el que versa la ética, se está en condiciones para establecer los tipos de percepción, verdad, saber y lenguaje correspondientes a cada uno de ellos. Incluso para replantear de modo radicalizado el viejo problema de la unidad y pluralidad de la razón y de sus usos. La fenomenología optó por un tipo de saber práctico, en el que la materia conocida son los valores. Éstos constituyen el mundo de la vida personal y, en cuanto tal, el encuadre originario en el que encajan otros tipos de actividades humanas, incluida la misma actividad teórico-científica. Esta también aparece para el sujeto como valor a descubrir y estimar. La ciencia adquiere con ello una dimensión ética y los juicios morales se proyectan con carácter normativo sobre el campo de los saberes naturales y de sus aplicaciones tecnológicas.

Pero situados en el ámbito de la experiencia axiológica pura, surge la pregunta sobre el modo de percepción cognoscitiva que en él impera. La fenomenología a este propósito recurre a la intuición inmediata de las esencias de las cosas *(Wesenschau).* En contraposición a la definición de la esencia mediante el concepto, modo de proceder de la lógica, la fenomenología otorga función prioritaria a la intuición evidente, como modalidad de percepción de la experiencia pura. Mientras que la definición achica la cosa al transmitirla a través de la abstracción del concepto, la intuición la presenta en toda su amplitud originaria. Intuición evidente equivale, en nuestro caso, a aprehensión inmediata de la cosa acaecida en y por la conciencia. La evidencia que la intuición aporta posee prioridad sobre cualquier conceptualización o interpretación de la misma. En el caso de la percepción de los valores morales, se pretende mantenerlos en su integridad, evitando cualquier intento reduccionista que los mutile. Procediendo de ese modo, la gnoseología fenomenológica se sitúa en las antípodas de los conceptos de método, verdad y lenguaje

vigentes en las ciencias naturales. Este tipo de conocimiento, preferido por Husserl, abunda en ambiciones, puesto que aspira a ser conocimiento originario, apo-dícticamente evidente y científicamente estricto. De tales cualidades carecerían las filosofías trascendentales modernas y a ello se debe su fracaso.

La respuesta que la filosofía de los valores da por boca de Scheler al problema del conocimiento de los mismos puede a primera vista resultar chocante y, desde luego, no carente de objeciones de peso: la *intuición emotiva o sentimiento de los valores (Wertgefühl).* En ella es posible reconocer ecos de la psicología de la época, que había redescubierto las virtualidades cognitivas de actividades no estrictamente intelectuales como la vivencia, la empatia y, en general, la emotividad. La inmediatez de tal modo de percibir las cosas aparecía enfatizado por su carácter intuitivo. Ya Husserl había subrayado a este propósito la calidad pre-categorial y preobjetiva de las experiencias del mundo de la vida y las peculiaridades del saber dóxico a que dan lugar. Y la por entonces incipiente metaética anglosajona, con H. Moore a la cabeza, reivindicaba también la autonomía de la moral y de su forma de conocimiento, criticando la falacia naturalista en la que con tanta ingenuidad incurrían los diversos naturalismos. Se trataba de quebrar el monopolio que la ciencia natural pretendía ejercer sobre el conocimiento y el método. Para ello se ampliaban los conceptos de experiencia, conocer y saber más allá de los límites de la razón teórico-científica y se reconocía validez cognitiva a la intuición y al sentimiento. Mantener un territorio epistemológico allende los límites de la ciencia natural, en la que encontraban asentamiento adecuado las vivencias, las convicciones y las estimaciones personales, si bien daba pie para transferir la ética al ámbito de lo irracional, garantizaba la autonomía y especificidad del mundo moral. Consecuentemente, la estructura lógico-lingüística de los enunciados éticos, aun asignando a los mismos virtualidades cognitivas, era diferente de la de los juicios teórico-científicos. Éstos describen hechos objetivos percibidos por la experiencia sensible; aquéllos evalúan valores captados por la intuición emocional con sede en la subjetividad.

A pesar de los riesgos del *intuicionismo emotivista*, la ética fenomenológica opta por él. La percepción de los valores acontece de modo inmediato en la vivencia axio-lógica, la cual proporciona un modo de conocimiento peculiar, llamado por unos *aprehensión del valor (Wertnehmung)* y por otros *sentimiento* del *valor (Wertgejühl).* Estas coincidencias básicas no excluyen discrepancias cuando se trate de concretar en qué consista el órgano especifico encargado de percibir los valores. Hartmann está de acuerdo con Scheler en que la ética se sustenta sobre una base emocional. Es posible, incluso, jugar con las palabras: la captación de la verdad *(Wahmehmung)* se fundamenta sobre la captación del valor *(Wertnehmung).* No es el pensar especulativo quien detenta el protagonismo, sino la actividad afectiva, a través de un órgano específico de percepción, el *sentimiento del valor*, cuya función consiste en percibir éstos, de modo similar a como el órgano de la vista tiene por función percibir los colores. Sobre tal supuesto, a la ética corresponde desarrollar un campo especifico de saber, cuyo contenido lo forman los valores morales. Existe, además, una correlación entre el modo de ser del valor y el tipo de sentimiento emotivo que los percibe. Tal correlación permite establecer una jerarquía

paralela de los sentimientos perceptores que se corresponde con la jerarquía de los valores percibidos. Según la jerarquización de los valores establecida por Scheler y recogida anteriormente, a los valores supremos, los religiosos, corresponde el sentimiento más excelso: el amor; a los valores culturales (morales, intelectuales y estéticos) el sentimiento espiritual intencional; a los valores de tercer nivel, los vitales, el sentimiento general de la vida y a los valores de rango inferior, agrado y desagrado, el sentimiento sensible.

El establecer la intuición emotiva como base del conocimiento moral muestra, una vez más, las distancias que median entre la ética material de valores y la ética kantiana de normas. Esta había identificado la racionalidad práctica pura con la conciencia autónoma, la cual se autodetermina dándose a sí misma la norma y, para ello, expurga todo elemento contaminante que provenga del sentimiento, del deseo o del placer. Los intereses egoístas que éstos representan son inconciliables con la universalidad de las normas morales. Scheler, por el contrario, al atribuir a la vida emotiva el protagonismo, encauza la ética por derroteros muy diferentes. El amplio elenco de vivencias afectivas pasa a primer plano y con él la lógica del corazón sustituye a la lógica de la razón. El *ordo amoris* imperante en la realidad se corresponde con las vivencias afectivas de un sujeto que ama o que odia y al amar u odiar amplía o restringe la experiencia del mundo. Que la conciencia moral tenga que sacrificar buena parte de aquello que configuró el ideal kantiano de razón práctica, es decir, la autonomía, la universalidad, la autodeterminación y la autolegislación, queda compensado con todo lo que la vida emotiva aporta de concreción a la existencia personal.

En relación con el conocimiento de los valores se encuentra la cuestión del embotamiento o insensibilidad hacia ellos. Hartmann y Von Hildebrandt han dedicado atención a los fenómenos de *ceguera axiológica (Wertblindheit)* y de *engaño axiológico (Werttáuschung).* De modo paralelo a como alguien pudiera estar afectado de incapacidad para la música o para la poesía, existen individuos carentes de capacidad perceptiva para los valores de una clase o de otra. Entre las causas de la *ceguera para los valores* se suelen citar factores psicológicos, como la pasión, ideológicos como los prejuicios o egoístas como el interés. De tal situación deriva el hecho de las diferentes apreciaciones que sobre los mismos valores efectúan los diversos individuos. La *ceguera axiológica* es un fenómeno fluctuable y reversible. Las circunstancias personales obstaculizan o promueven la capacidad perceptiva de determinados valores, v. g. los religiosos. D. von Hildebrandt diferencia entre *cegueras totales y cegueras sectoriales,* según la intensidad que alcanza la insensibilidad subjetiva para percibirlos o la extensión de aquélla a una o varias clases de valores.

5.6. Los valores como criterio de moralidad: jerarquizar, preferir, posponer

A la batallona cuestión de cual sea el criterio a partir del cual se califica una conducta como buena o mala, correcta o incorrecta, se responde que aquel criterio es el valor que la decisión elige o que la acción ejecuta. Se es justo cuando se practica la justicia, honrado cuando se cultiva la honradez, solidario cuando se actúa con solidaridad. La obligación moral o *deber*, interpretada por la tradición kantiana como apremio que la razón ejerce sobre la voluntad, instándola a que sus decisiones se adecúen a principios racionales, tiene un fundamento más originario: los valores morales. Éstos implican un apremio o exigencia en quien los percibe y aprecia, exigencia que genera obligación y deber. Tal característica diferencia los valores morales de los que les acompañan en el mismo nivel axiológico: los intelectuales y los estéticos. La calificación moral del obrar humano se calibra a partir de los valores que ejecuta. La ética presupone, por tanto:

a) La existencia de un *apriori* material de valores.
b) La jerarquización de los mismos.
c) El preferir los valores de rango superior, posponiendo los de rango inferior.

M. Scheler enumera algunas características de los valores, que permiten establecer un orden jerárquico entre los mismos: la durabilidad, la profundidad, la virtualidad emotiva, la absoluticidad, son quienes sitúan a un valor en niveles superiores a otro aquejado de relatividad o superficialidad. Hartmann prefiere el criterio *fuerte-débil* para establecer prioridades y H. Reiner el par *urgente-no urgente*. La acción moral, por tanto, implica no sólo optar a favor de un valor y rechazar el contravalor correspondiente, sino también preferir el superior al inferior en una escala de valores. Preferir no se identifica con elegir entre varios valores. Es una percepción previa a la decisión y consiste en percibir la jerarquización existente en una clase de valores. Sobre esta preferencia se fundamenta la decisión. Obrar bien presupone un preferir *lo mejor*, y consiguientemente optar por el valor de rango superior en una jerarquía. Puesto que el sentimiento de preferencia reconoce a unos valores como superiores a otros, surge la pregunta por los criterios de preferencia, en caso de pluralismo de valores o colisión entre los mismos. A este propósito H. Reiner ha implementado un vacío existente en Scheler y Hartmann, señalando una serie de criterios según los cuales un valor debe ser preferido. Son: el nivel ocupado por tal valor en una jerarquía, la urgencia temporal del mismo, su extensión cuantitativa y posibilidades de éxito, su carácter no lesivo respecto a terceros, sus implicaciones sociales, sus consecuencias… En cualquier caso, el principio de preferencia no bloquea la libertad, sino que la presupone.

En relación con el preferir o posponer valores por parte de un sujeto, que intuitivamente los siente, se plantea la cuestión del relativismo axiológico. Éste afecta al conocimiento y estimación de todo tipo de valores: éticos, estéticos, religiosos… El relativismo axiológico es un hecho que acredita la sociología y la historia de la cultura. Y el hecho resulta comprensible si se tienen presentes las instancias subjetivas que tamizan

el conocer y el preferir. La estimación subjetiva introduce un componente de relatividad inevitable. La percepción y estimación axiológicas fluctúan según condicionamientos históricos o circunstancias personales, dando origen a modelos diferentes de valoración. Es, por tanto, en la esfera del sujeto donde campea el relativismo en el percibir y apreciar los valores. Relativismo, no obstante, llamado a ser superado por la percepción y estima del valor máximo. En este contexto tienen ubicación los fenómenos antes aludidos de la ceguera axiológica o del ocaso de los valores.

5.7. Protagonismo de la persona: personalismo y comunitarismo

Scheler ha etiquetado su propuesta moral con el rótulo de personalismo ético, dando a entender que en él todo gira en torno a los valores de la persona. Conocer el ser personal del otro requiere la intervención del amor, único sentimiento capaz de descubrir la esencia de lo personal. El concepto del mismo, sin embargo, ha de ser liberado de unilateralidades. La persona no se reduce a la actividad racional del yo. Tampoco se identifica con la conciencia y sus actos o con el *yo,* en cuanto instancia individualizante que la contrapone al mundo. El *yo* es capaz de actos de simpatía o de compasión pero no de actos de *amor*, que son los que constituyen la actividad especial de la persona y los capaces de percibir los valores personales. La persona mantiene su propia identidad tras las fluctuaciones del carácter que transforman a los individuos circunstancialmente. No se reduce, por tanto, a una suma de actos psíquicos. La persona es la instancia unitaria que fundamenta todos los actos del hombre sin agotarse en la singularidad de cada uno o restringirse unidimensionalmente a él. Lo que constituye a la persona son sus valores. En ella convergen, formando una unidad, los actos intencionales con los que los valores son aprehendidos. La función de percibir y preferir valores compete a la persona en su totalidad y no a un segmento de la misma. Esta actividad personal está subjetivamente protagonizada por el amor, sentimiento cuyo correlato objetivo es el *ordo amoris* vigente en el mundo. De la persona forma parte el cuerpo, al que se adscriben determinados valores y que, por lo mismo, contribuye a la configuración de aquella idea globalizadora de persona. Pero a diferencia de los animales, el hombre está dotado de un espíritu, que le hace libre y que le capacita para descubrir lo que es verdadero y valioso.

A cada persona corresponde un mundo, *su mundo personal.* La persona está abierta a un contexto o *circunstancia*, que le son propios y que configuran su mundo personal. Existen tantos mundos personales como personas. El mundo de cada cual actúa de filtro o instancia mediadora entre lo que las cosas objetivamente son y el sentido que aquéllas tienen para una persona. Este filtro posibilita que, a pesar del carácter absoluto de la verdad y del valor del mundo objetivo, éste se presente con contenidos diferentes en cada mundo personal, posibilitando el relativismo arriba aludido. Pero la pluralidad de mundos individuales sólo es posible dentro de un mundo único e infinito, que los abarca a todos en relación a una persona también infinita: Dios. Los mundos personales, *microcosmos*, forman parte de un mundo infinito, *macrocosmos*, que implica una personalidad infinita: la personalidad de Dios. La idea de Dios, por consiguiente, viene implicada en la unidad y totalidad del mundo.

Aunque la persona sea un individuo diverso y distinto de los demás, toda persona se entiende a sí misma como miembro de una *comunidad.* La persona se vincula a la sociedad de modo tan esencial como se vincula a su mundo. También a la comunidad podemos dar el nombre de persona social, que se constituye a sí misma con los actos axiológicos que pone en práctica. Y cada persona comunitaria tiene su mundo correspondiente, que cumple funciones similares a las que ejerce el mundo de las personas individuales. La persona comunitaria trasciende a las personas singulares y a los

avatares de las mismas. Pervive cuando éstas desaparecen. Las sociedades se clasifican en relación a los valores en que se fundamentan. Se obtiene de ese modo la siguiente tipología: masa, comunidad vital, sociedad jurídica, comunidad de amor. Esta última tiene su expresión más fiel en la comunidad religiosa: la Iglesia. Desde tales posiciones, Scheler pergeña una sociología filosófica centrada en la relación interpersonal. La *simpatía*, como estructura del ser personal, constituye la base de esa relación. La certeza de la existencia de otros *yoes* y la experiencia del sentir y experimentar ajenos se fundamentan sobre la simpatía. Al tema dedica Scheler uno de sus más célebres escritos: *Esencia y formas de la simpatía.* Sobre la simpatía se sustentan la comprensión y el entendimiento interpersonales, dentro de una reciprocidad en la que las personas mantienen tanto su autonomía como su trascendencia. Aquélla cumple una doble función: revelarnos la identidad del otro en cuanto otro y, a la vez, destruir la ilusión solipsista. Pero no toda atracción afectiva equivale a simpatía. No poseen su calidad ni los afectos gregarios ni los sentimientos impersonales. La simpatía presupone una individualidad personal autónoma e intransferible. Tanto más cuanto que su función consiste en revelarnos al otro en cuanto *otro personal.* El fundamento último de la simpatía es el acto intencional del amor, cuyo correlato objetivo es el valor superior en la escala axiológica.

5.8. Personalismo y ética religiosa

Al amparo de la fenomenología y del personalismo, la ética de inspiración religiosa recuperó vigencia y mejoró posiciones en el contexto de la filosofía del siglo XX. Si el protagonismo que en ella detenta la conciencia permite a la religiosidad tender puentes con la filosofía moderna del sujeto moral, la ontología de los valores que la axiología desarrolla, posibilita también enlaces con la metafísica tradicional, sobre todo en sus versiones platonizantes. La relevancia del mundo personal, por otra parte, habilita espacios para la historicidad, el contexto circunstancial vivido por el agente moral y otros elementos devaluados por el objetivismo intelectualista de la neoescolástica. El protagonismo, de la expresividad del sujeto y de las aportaciones que cada persona pueda realizar desde el propio mundo vivido al diálogo interpersonal, habilita al sujeto religioso como candidato adecuado para participar en modelos de ética procedimentales dialógico-discursivos.

El personalismo filosófico diseña, en efecto, un proyecto ético de honda raigambre religiosa. La persona es proclamada valor absoluto y fundamento del mundo moral y desde la persona son descartados el agnosticismo y relativismo éticos. Por otra parte, la colisión inevitable entre el objetivismo de la neoescolástica y el sujeto moral moderno parece encontrar una vía de solución, dado que el sujeto moral, en su versión personalista, no implica el rechazo de Dios, sino, por el contrario, la reafirmación de su carácter personal. A este tipo de personalismo cabría adscribir conocidos pensadores religiosos, tales como Pascal, Kierkegaard o M. Buber y toda una serie de propuestas morales inspiradas en la reflexión fenomenológica que van desde M. Scheler a E. Levinas. Adquiere protagonismo, en su caso, el fenómeno moral dado en la experiencia precategorial, el llamado *apriori ético*, que muestra la moralidad como estructura originaria del hombre. De esta experiencia originaria de lo bueno y de lo malo dan cuenta no sólo los saberes empíricos, tal como la psicología, sino ante todo la ética mediante un discurso valorativo. El análisis fenomenológico de la vida del sujeto moral nos descubre ésta como tendencia intencional hacia un mundo de valores, cuya entidad trata de concretar la ontología axiológica. Tanto la función reflexiva como la electiva del sujeto se asientan, no obstante, en el *apriori ético*, vivido como valioso y cuyo origen se pone en Dios. La ética, pues, remite a Dios en última instancia, si bien no por camino metafísico-objetivista de matriz escolástica, sino por vías antropológico-existenciales. Las condiciones de posibilidad de la ética, en consecuencia no se circunscriben a un sujeto moral abstracto, de corte intelectualista, sino que remiten a un Dios personal en calidad de valor supremo. En qué medida colisionen aquí la autonomía de la conciencia, proclamada por Kant, y la teonomía del teísmo metafíisico es cuestión de no poca monta y de respuestas diferentes. Estas van desde quienes no encuentran otra salida para salvaguardar la teonomía que el sacrificio de la autonomía del sujeto moral, hasta quienes piensan posible una superación del conflicto, al considerar que la legalidad y la antítesis autonomía-heteronomía son dimensiones secundarias del fenómeno moral y, en consecuencia, la antítesis puede ser superada en el mundo más originario del *apriori*

ético, el cual es vivido como libertad. Este dato empírico sería más primario que el hecho de la normatividad. La ética no se asentaría originariamente, pues, sobre la ley y el Derecho, sino sobre experiencias antropológicamente más originarias, que son nombradas con las categorías de amor, creencia o libertad, y que se articulan como relaciones interpersonales entre un *yo* y un *tú* en forma de *decisiones* personales. La alternativa autonomía-heteronomía tendría su lugar en una ética iuridizada, en la que la autoridad aparece como competidora de la libertad, con devaluación de otros ingredientes básicos del mundo moral, tales como la decisión, el compromiso y la responsabilidad. Estos elementos, en cambio, estarían mejor representados en éticas de impronta existencial o decisionista. Los riesgos de irracionalismo e intuicionismo emotivis-ta no están, sin embargo, ausentes de tales planteamientos.

La calidad axiológica de las cosas fundamenta su moralidad. Y puesto que la estimación de algo por parte del sujeto remite *intencionalmente* a valores extrasubjetivos, jerarquizados según criterios de preferencia, el proceso de decisión desemboca en el valor más apreciado, que coincide con lo que la fe llama bien supremo o Dios. De ese modo, el solapamiento de conceptos como los de bien-valor, valor absoluto-Dios, libertad-decisión… ponen a disposición de la reflexión un instrumental categorial válido para construir en perspectiva axiológica una ética, cuyo centro sea ocupado por un valor supremo, Dios, dado como tal en y para la conciencia de modo intencional. Es de reconocer, pues, que el sujeto moral estimativo, expresado en este caso con el nombre de *persona,* con resonancias del kantiano *fin en sí mismo*, adquiere un protagonismo del que carecía en modelos premodernos de ética. Tal sujeto, sin embargo, no es un sujeto clausurado cabe si, como se ha solido caracterizar al sujeto kantiano e idealista, sino un sujeto menos abstracto y más empírico, cuyas experiencias morales, actos de reflexión y elección remiten intencionalmente al valor supremo: Dios. La argumentación axiológica, en tal hipótesis, adquiere rasgos platónico-agustinianos y calibra las decisiones según el criterio de aproximación-lejanía del valor elegido respecto al valor supremo. La extrasubjetividad moral, en todo caso, no consistiría en entidades físicas o metafísicas, sino morales, situadas a medio camino entre el subjetivismo cartesiano e idealista y el objetivismo de la metafísica y de la ciencia. De ese modo, el problema moral se plantea sobre supuestos diferentes a los manejados por el objetivismo neoescolástico, que sitúa el fundamento de la ética en la naturaleza y en la normatividad inmanente a la misma *(lex naturae)* y el subjetivismo de la filosofía moderna y su deontologismo formal. La entidad extrasubjetiva de la materia moral trasciende los ámbitos del sujeto y del objeto y se instala en la esfera intermedia del valor.

La ética fenomenológica, pues, se muestra receptiva al protagonismo asignado por la modernidad al sujeto y a la puesta en conceptos del mismo por la ética kantiana. Tiene en alta estima a la persona concebida como *fin en sí misma* y como libertad. Pero se distancia del formalismo legal y subjetivismo abstracto de la ética kantiana. El sujeto moral, aun manteniendo aquel protagonismo, es modificado en profundidad con estructuras como la experiencia pre-categorial, la historicidad, la intencionalidad, la intersubjetividad o la correlación conciencia-mundo. En este sentido, frente a la ética del

deber puro kantiano, tan excelsa en racionalidad formal cuanto vacía en contenidos, la ética religiosa de inspiración fenomenológica opta por el *apriori material de valores,* según el cual la cualificación moral de la acción humana se obtiene no a partir de un principio formal, como el imperativo categórico, sino a partir de una realidad axiológica extrasubjetiva. Tal razonamiento reconvierte en profundidad el concepto kantiano de deber. Es el valor, y no a la inversa, lo que fundamenta el deber, al ser éste consecuencia del valor que motiva una decisión. Ahora bien: desde el momento en que el hombre establece como referente último de la acción moral un valor absoluto y la creencia como acto de la libertad trascendental, identifica ese valor absoluto con Dios, el deber deja de fundamentarse sobre una subjetividad clausurada cabe si para asentarse sobre una instancia extrasubjetiva de la que emana obligación. El imperativo abstracto y genérico, que fundamenta la normatividad meramente formal kantiana, es sustituido por un *otro* personal, al que la conciencia se encuentra intencionalmente vinculado (*religatio)* y por ello obligado. Si ese *otro* personal, además, es reconocido como quien promulga un mensaje de salvación que el creyente libremente elige, y por otra parte, la calidad axiológica del mundo es garantizada por la acción creadora de Dios, la consecuencia no puede ser otra que el reconocimiento de un orden extrasubjetivo de valores, cuya percepción estimativa por parte del hombre implica obligaciones, es decir, deberes derivados de la calidad de los valores mismos sobre las que las acciones versan.

Situados en el *apriori material de valores*, incluidos los religiosos, en cuanto espacio de experiencias originarias, el problema del conocimiento moral es visto en perspectiva diferente a como lo plantea la reflexión objetivista, sea ésta de carácter metafísico, sea de carácter científico-natural. El conocimiento pre-categorial del valor ético-religioso, en cuanto dato de experiencias dadas en aquel *apriori,* es inmediato e intuitivo, propio de un sujeto que vive un mundo cuya condición de posibilidad es la libertad. Los juicios morales comparten la lógica religiosa de aquel mundo vivido, el cual aporta las condiciones de posibilidad de aquéllos y, al mismo tiempo, los elementos empíricos sobre los que versan. Se trata, por consiguiente, de una *estructura epistemológica trascendental, en la cual la conciencia religiosa, como experiencia trascendental, establece las condiciones de posibilidad de los juicios morales.* Juicios construidos en forma sintético-apriorista con material empírico y experiencias trascendentales. La interpretación kantiana del sujeto moral moderno es retrotraída a un mundo vivido dado con antelación a la reflexión abstracta en la que había quedado varada la racionalidad pura kantiana. El conocimiento de los valores morales acontece en un mundo moral precategorial, cuya evidencia es comparable a la evidencia que se asigna a los primeros principios lógicos o metafísicos. Las valoraciones morales tendrían, en ese caso, mucho que ver con el mundo histórico concreto vivido por las personas, mundo percibido no de modo abstracto e impersonal, sino de forma situacional histórica concreta. A esta forma de conciencia moral fenomenológica, la tradición le dio el nombre de *sindéresis* o *scincilla conscientiae*, instancia perceptiva de los primeros principios morales.

5.9. Balance y valoración comparada

Las pretensiones, por una parte, del objetivismo en pro de la aplicación del método vigente en las ciencias naturales a todo tipo de saber y la unilateralidad, por otra, del formalismo subjetivista kantiano, provocan durante el primer cuarto de nuestro siglo la reacción de la filosofía de los valores, la cual, acogiéndose a la metodología fenomenológica de matriz husserliana, aspira a retornar a las cosas mismas y con ello poner en claro que cualquier bien objetivo es tal para el sujeto en tanto en cuanto goza de su aprecio, que es tanto como decir que es percibido como valioso por su conciencia. La axiología fenomenológica se desarrolla por obra de un grupo de seguidores de Husserl, quienes, como el maestro, pretenden reorientar la filosofía por derroteros diversos a los recorridos por el empirismo psicologicista y por el formalismo kantiano. El método fenomenológico, explotado productivamente en el campo de la ética por M. Scheler y N. Hartmann intenta hacer justicia a los hechos humanos en cuanto humanos, al proponer un método de tratamiento de los mismos, en el que se contemple la peculiaridad del actuar moral del hombre. A tal fin utiliza como concepto básico la categoría de *valor*.

Fijar el concepto de valor exige, sin embargo, clarificaciones convincentes sobre las relaciones que se establecen entre aquél y otros conceptos afines, tales como los de *ser*, *bien y fin.* A esta cuestión responden los problemas específicos de la axiología, cuando se pregunta por la entidad objetiva y subjetiva de los valores y se fluctúa entre quienes los conciben como cualidades adscritas a las cosas y quienes los confieren una entidad autónoma. La cuestión reformula, en otros términos, uno de los problemas más espinosos de la fundamentación de la ética: el de las relaciones de ésta con la metafísica y la psicología. La complejidad del asunto se traduce inevitablemente en una diversificación de las respuestas. Respecto a la relación *ser-valor*, las opciones oscilan entre una reducción del primero al segundo y una disociación radical entre ambos. Disolver el valor en el ser implica incardinar la ética en el objetivismo metafísico y abrir las puertas a la llamada por Moore *falacia naturalista.* Contra ella se argumenta a partir de una diferenciación neta entre el ámbito de la libertad y de la historia, espacio de la creatividad cultural del hombre, y el ámbito de la naturaleza, espacio del ser objetivo de la metafísica y de la física. Aceptada aquella diferenciación, los valores incluirían un *plus* no reducible a ser o naturaleza y consistente en lo significado por términos como *sentido, interés, aprecio* o *intención*. El valor asumiría al ser en una operación previa al discurso metafísico o científico, operación constituyente del sentido acontecida en el sujeto moral. Es decir: resituando las acciones y las cosas en el horizonte global de sentido en el que una persona se comprende e interpreta a sí misma. En este caso, las acciones humanas y las cosas, además de *ser algo*, son fenómenos dados en y para el sujeto, quien los percibe a través de actos de aprecio y sentido. Matices como los aludidos permitirían fijar diferencias y coincidencias entre ética, metafísica y física y evitar ambigüedades. Más dificultosas se pondrían las cosas, en cambio, si contrastamos los conceptos de *valor* y *fin,* relacionando la axiología con la teleología. Recurriendo a distinciones escolares, cabría afirmar que lo que aquí se contrasta es una cualidad valiosa de las cosas o de las

acciones con el resultado apetecido que la acción humana pretende conseguir. Dificultades similares deberían ser salvadas a la hora de relacionar los conceptos de *bien y valor*. El bien y lo bueno acuñan el modo de ser de las cosas y de las conductas. Pero requieren la percepción y el aprecio de alguien para ser tenidos por valiosos. El que lo bueno se convierta en *valor* implica la intervención de un sujeto que muestra interés, estima o deseo. En caso de que lo bueno no se reduzca a mero producto de la subjetividad –y aquí radica el desliz kantiano y sartriano–, lo bueno aparece más cercano a la ontología que el valor y éste más dependiente de instancias psicológicas como la función estimativa o la sensibilidad.

La solución de la fenomenología al problema del conocimiento presenta menos flancos débiles a la crítica que el recurso scheleriano al sentimiento axiológico *(Wertgefühl)*. La ortodoxia fenomenológica, con Husserl a la cabeza, aun desde posiciones de base intuicionistas, asigna a la razón y a la intersubjetividad unas funciones de control que parece desconocer Scheler. Por eso, al usar etiquetas como *intuicionismo, emotivismo*, etc., a Husserl corresponde ciertamente la primera. A Scheler y Hartmann, también con justicia, la segunda. Sus reflexiones comparten, cabría decir, aquel *esprit de finesse* que tan atractivas hizo formas de pensamiento como las de Platón, San Agustín, San Buenaventura o Pascal, cuando otorgaron a formas de conocimiento prerraciona-les un puesto relevante entre los mecanismos de percepción del hombre. El que la percepción del valor moral tenga lugar en forma de experiencia emotiva precategorial y prerreflexiva, impuesta por la calidad ontológica de aquél, hace justicia a aquellos procesos psicológicos que por entonces pretendían sacar a la superficie consciente, si bien con talante muy diferente, Nietzsche y Freud.

Pero al operar desde presupuestos emotivistas e intuicionistas, la ética material de valores se hace acreedora del consabido elenco de críticas que, ya sea desde opciones metafísicas, ya desde posiciones deontotológicas, se suelen hacer contra el emotivismo y el intuicionismo. J. L. L. Aranguren, al tratar este tema en su ética, habla de la evanescencia y de la ambigüedad del concepto de valor a la hora de fundamentar una ética concreta y recuerda el reproche de irracionalismo que la Escolástica repite machaconamente contra la axiología. Recuerda también la despectiva y agria objección de Heidegger, cuando acusa a la ética axiológica de *desrealizar* la cosa y de olvidar el ser que fundamenta al valor. Estas objeciones tópicas no empecen reconocer, sin embargo, que la *ética material de valores* haya aportado tres contribuciones relevantes al desarrollo de la racionalidad práctica. A saber:

1. Un proyecto de fundamentación no metafísica de la ética en época de crisis de aquélla.
2. Una recuperación de las dimensiones psicológicas del obrar humano, redescubiertas por la psicología.
3. Una reivindicación de un territorio autónomo y originario para la ética, frente a las pretensiones reduccionistas del saber naturalista.

Ellas han sido suficientes para garantizar a la ética de los valores un puesto digno en el desarrollo contemporáneo de las ideas morales.

El pretendido acceso intuitivo a las cosas a través de experiencias inmediatas, habidas con antelación a toda categorización teórica o científica, parece incurrir en una ingenuidad epistemológica, dando por buena la posibilidad de un conocimiento carente de presupuestos y prejuicios. La hermenéutica gadameriana ha enfatizado el carácter *prejuicioso* de toda comprensión e interpretación y exigido la explicitación desacomplejada de cualquier *precomprensión (Vorverständnis)* prejuiciosa. Es de reconocer que a estos efectos ni Scheler ni Hartmann se han quedado cortos. Han carecido, por el contrario, de un concepto de racionalidad ilustrada, tal como Husserl echaba en cara al emo-tivismo scheleriano, que permitiera un refrendo intersubjetivo y social de los valores intuidos. De ahí que el atrevido envite de M. Scheler: fundamentar la ética sin necesidad de recurrir a la metafísica, a la racionalidad formal kantiana o a la epistemología naturalista, fuera vulnerable a la crítica, al no disponer de criterios de revalidación social de valores, normas y lenguaje que paliaran los posibles excesos emotivos. La disociación scheleriana entre pensar y sentir, entre reflexión conceptual y vivencia emotiva, además de posibilitar desbocamientos retóricos incontrolables, desguarnece la ética de blindajes racionales necesarios. De ahí que todo pensador adicto al control empírico-objetivo del lenguaje moral y de su verdad no pueda por menos de encontrarse incómodo ante la carga subjetiva implicada en el discurso de los escritos morales de M. Scheler, Von Hildebrandt o H. Reiner.

Con todo en época de ocaso de valores y para algunos de nihilismo, el repensar un proyecto moral basado sobre la axiología podrá resultar subjeti-vista pero en modo alguno inútil. Como tampoco debiera resultar superfluo refrescar la *memoria histórica* recordando que, cuando el programa kantiano parecía haber cerrado el ciclo de las éticas de la modernidad, la axiológia aportó un nuevo horizonte para el análisis del obrar humano. De ahí que no parezca desacertada el dicho de que la filosofía de los valores aportó una manera nueva de tratar los clásicos y viejos problemas de la ética. El debate abierto por Nietzsche sobre la transmutación de los valores y la relevancia de este concepto en una fase de crisis cultural convirtió la empresa fenomenológica en oportuna. No es, por ello, de extrañar que una filosofía, desarrollada sobre todo en Alemania, encontrara expansión académica en los países latinos y ecos amplios en la filosofía moral anglosajona (G. E. Moore). En la Inglaterra victoriana, la reacción idealista contra el utilitarismo y el naturalismo darwiniano se mostró permeable a la teoría de los valores y se consolidó la tesis de la autonomía de la ética y de la irreductibilidad de la misma a saber natural.

6
Los **aprioris** *lógico-epistemológicos: teoría de la ciencia moral*

La ética, entendida como ciencia práctica, se ve precisada a reflexionar sobre los propios presupuestos metodológicos y epistemológicos y sobre las condiciones de posibilidad de sí misma en cuanto forma peculiar de razonar y conocer, es decir, a desarrollar una *teoría de la ciencia moral.* Al ejecutar esta tarea se encuentra con el problema de los métodos que utiliza, del alcance y significado de su lenguaje y de las estructuras lógico-formales de sus razonamientos. Planteadas de este modo las cosas, toma cuerpo un modelo o tipo de reflexión práctica, cuyo presupuesto básico puede denominarse *apriori lógico-epistemológico.* Hemos diferenciado en el mismo tres segmentos de problemas:

a) Cuestiones concernientes a los métodos con los que es posible investigar las diferentes facetas del fenómeno moral.

b) Cuestiones concernientes al lenguaje y significado de los enunciados morales y a las estructuras lógico-epistemológicas de los mismos. Es temática que se desarrolla en la llamada *metaética.*

c) Finalmente, entre los *aprioris* lógico-epistemológicos ha adquirido notoriedad, por lo que a la ética se refiere, la perspectiva psicológico-evolutiva de los juicios morales, dando lugar a una peculiar modalidad de *cognitivismo* ético.

6.1. El *apriori* del método

La construcción de un modelo o ideal-tipo de moralidad viene determinada ya por los contenidos materiales que configuran el campo del discurso práctico, ya por el método con que aquéllos son tratados. El método establece el procedimiento y las reglas, que predeterminan el sentido, verdad y validez de sus enunciados. El fenómeno moral aparece con tal polivalencia y complejidad, que una percepción polidimensional del mismo exige un pluralismo de métodos en correspondencia con la diversidad de perspectivas según las cuales los hechos morales pueden ser analizados. El monopolio de un solo método no permitiría una visión integral del mundo moral. De ello deriva el que, durante las últimas décadas, la ética haya sido sometida a revisión en uno de sus aspectos fundamentales: el estatuto científico metodológico de sí misma y el consiguiente concepto de racionalidad con el que opera. El debate ha ido abriendo paso a una suerte de *pluralismo* metodológico que pretendería una percepción del fenómeno moral en sus diferentes facetas. Tal pluralismo ha potenciado los debates sobre los fundamentos epistemológicos subyacentes a las diferentes opciones metodológicas y las diferentes concepciones de la racionalidad. Los diversos métodos no tienen por qué ser recíprocamente excluyentes, sino más bien complementarios en la medida que permiten percibir el fenómeno moral desde múltiples perspectivas. La discusión en torno al método de la ética ha configurado un capítulo particular de la metaética en el que convergen cuestiones de lógica, teoría de la ciencia y del conocimiento.

6.1.1. Ética y metodología aristotélico-escolástica

Es el método empleado en la construcción de la ética por las tradiciones aristotélica y escolástica. El procedimiento aristotélico pone los fundamentos teóricos de la ética en la metafísica, homologando las categorías de ser, verdad y bondad. A partir de tal supuesto y vinculando la bondad a la verdad y ésta al ser de las cosas, desarrolla un discurso moral de marcado sabor *intelectualista*, centrado, desde el punto de vista epistemológico, en dos ideas: *a)* el bien consiste en la adecuación entre el querer de la voluntad y la razón. Esta constituye el elemento esencial de la naturaleza humana y, por ende, la perfección del hombre consiste en la realización del mismo como ser racional; *b)* si lo que caracteriza a la actividad teórica es la racionalidad, lo específico de la actividad moral es la libertad del querer. Se trata, por tanto, de un *intelectualismo* en el que la razón teórica, en cuanto perceptora de verdad, actúa de norma del obrar, sin, por ello, reducir la idea del bien a mero saber, como había pensado Sócrates. La razón detenta la hegemonía en el campo de la verdad, pero esa hegemonía pasa a ser patrimonio de la voluntad en el ámbito de las decisiones libres de la praxis, si bien no de modo arbitrario, sino bajo la guía de una razón que juzga y presenta la verdad. En este juego de equilibrios actúa como instancia mediadora la virtud de la *prudencia (Phronesis),* la *recta ratio agibilium,* según definición de los comentaristas medievales de Aristóteles. Desde tales supuestos se instaura un razonamiento lógico, eminentemente deductivo, que gira en

torno a las categorías básicas del modelo aristotélico de ética: felicidad, bondad, teleología, virtud y ley. Tal modo de concebir la ética ha generado una de las grandes tradiciones de la reflexión práctica occidental. Su momento de inflexión hay que vincularlo a la implantación, durante la modernidad, de la imagen científico-matemática del cosmos, que, al desplazar progresivamente a la metafísica, erosiona las bases del discurso moral aristotélico.

La lógica práctica aristotélica experimenta una profunda transformación a manos del pensamiento cristiano medieval, mediante la teologización de sus categorías básicas. Después de un inicial rechazo y condenación, la teología, liderada por Tomás de Aquino, reconvierte los conceptos aristotélicos de bien, felicidad, finalidad, virtud y ley, tomando por pauta el principio básico de la Escolástica: *fides quaerens intellectus.* La lógica del discurso práctico, en este caso, aparece profundamente modificada, por cuanto que ejercen como instancias normativas de los enunciados morales la revelación, la fe y la tradición. Posteriormente, y a medida que la modernidad potencia la autonomía del sujeto moral, cobra también un protagonismo creciente la autoridad del magisterio eclesiástico en cuanto norma autoritativa de las valoraciones morales. El principio de la *autarquía* de la razón resta cuestionado en raíz. La opción creyente, por otra parte, que toma como referente del discurso moral un acontecimiento religioso ya acontecido: la revelación cristiana y su interpretación por la tradición canónica, determina un método peculiar del discurso moral, el cual es construido no sólo con instrumental filosófico, sino, sobre todo, con testimonios de aquellas fuentes religiosas. Su lógica es, por tanto, la *lógica interna de la creencia.* La Escolástica la expresó en uno de sus más pregnantes lemas: *credere Deo, credere Deum, credere in Deum:* Dios como fuente de verdad, Dios como tema central de reflexión y Dios como fin de la acción humana. Este *status* metodológico de la ética determina que pasen a primer plano de la reflexión aquellos problemas concernientes a la fundamentación de los juicios morales, tales como la relación entre la revelación y la razón, entre la fe y la ciencia, entre la teología y la filosofía, entre la libertad y la autoridad. La metafísica y la psicología aristotélicas se mantienen, al menos en la vertiente tomista, como soporte de la formulación conceptual de los conceptos básicos de la ética: el bien, la felicidad, la virtud, la ley…, pero siempre en calidad de instrumentos subordinados. La transformación escolástica del aristotelismo adquirió a partir del Renacimiento rango de *pensamiento oficial,* o al menos, *preferente* del cristianismo católico, teniendo fases de restauración potente, sobre todo en su versión neotomista, durante la época del barroco y en los siglos XIX y XX.

6.1.2. Ética y método trascendental

El método trascendental, creado por Kant para fundamentar la ética y posteriormente practicado por el idealismo romántico, reflexiona sobre las condiciones de posibilidad de un hecho incuestionable: el mundo moral. No pretende, por tanto, demostrar la existencia de la moralidad, sino mostrar cómo son posibles los enunciados que la expresan: *los juicios sintéticos apriori de carácter práctico.* Para ello recorre el itinerario lógico

siguiente: se da por supuesto el hecho de la moralidad, como dato incuestionable y tal como está reflejado en la conciencia moral vulgar del deber y, a partir de tal hecho, se remonta al principio incondicionado que hace posible la moralidad. El camino a recorrer, sin embargo, no está situado en el espacio del ser objetivo sobre el que diserta la metafísica clásica, sino en el ámbito de la instancia proclamada por la modernidad, principio supremo del saber y del obrar: la subjetividad. Situados, pues, en ella, se trata de retrotraer el mundo moral empírico, concreto y condicionado, al principio apriorístico que lo condiciona y fundamenta. Se parte de un hecho evidente: la existencia del deber y de la ley moral y se inquieren las condiciones de posibilidad del mismo. El ascenso de la razón práctica a tal principio alcanza su meta con el descubrimiento del *imperativo categórico*, cuya fórmula incondicionada y universalizable aparece como encarnación de la racionalidad práctica y, por ello, constituida en metro y juez de las normas morales. Estas no derivan su racionalidad del contenido de las acciones ya que los imperativos categóricos no contienen indicaciones al respecto. El imperativo es criterio de normas, pero no de conductas. Su racionalidad reside en su forma, consistente en autonomía y universalidad. A la conciencia individual compete adecuar, en cada circunstancia histórica y personal, sus decisiones y acciones concretas a las normas racionales.

El análisis de las estructuras del sujeto moral permite descubrir cuáles son las condiciones de posibilidad: *a)* de los imperativos categóricos y *b)* de la síntesis entre los mismos, en cuanto normas *apriori* de la acción, y los hechos que constituyen el mundo moral empírico. La condición de posibilidad de *a)* es la *autonomía* del sujeto moral, en cuanto voluntad no condicionada por norma objetiva alguna de la naturaleza y competente para darse a sí misma la ley moral. Es decir, como instancia que se autodetermina y autolegisla; de *b)* es la *libertad*, en cuanto instancia capaz de adecuar las decisiones y acciones concretas a la norma moral. Con ello se responde a la pregunta planteada: cómo es posible la ética y los juicios sintéticos *apriori* de carácter práctico que la posibilitan. La reflexión moral, por tanto, consiste en examinar y comprobar si las normas de nuestras acciones se adecúan a la racionalidad expresada en el imperativo categórico. De ser autónomas y universalizables, son morales; de no serlo, no lo son.

6.1.3. Ética y metodología dialéctica

Platón, en sus diálogos con Sócrates como protagonista, creó el modelo dialéctico de razonamiento moral, consistente en confrontar una tesis y una antítesis, cuya defensa, concebida como avance procesual y dialógico, conduce hacia la verdad ideal. La dialéctica excluye, por tanto:

a) La certeza dogmática del engreído sofista en el punto de partida.
b) El inmovilismo y la intolerancia en la búsqueda de la verdad.
c) El agnosticismo y desconfianza en las capacidades de la razón para alcanzar una verdad normativa suprema.

Diversos presupuestos subyacen al uso del procedimiento dialéctico en la

construcción del discurso moral: la historicidad y carácter procesual del pensar, la estructura intersubjetiva del mismo y la configuración dualista de una realidad en tensión entre lo *que es* y lo *que debe de ser*. Platón escenificó genialmente su método en el famoso mito de la caverna. La metodología dialéctica, reformulada por Hegel en perspectiva idealista, por Marx en versión materialista y por Apel y Habermas en estrategia dialógico-discursiva, diseña una racionalidad ético-social, la cual, en cuanto enfatiza el factor procesual, se distancia de la metafísica inmovilista del objeto; en cuanto que comprende los hechos como partes de una realidad global, juzga insuficiente la metodología positivista; y en cuanto que hace consistir aquella realidad no en autoconciencia o subjetividad, marca distancias respecto a la hermenéutica.

Frente a la atomización del saber practicada por el positivismo, y en esto están de acuerdo Hegel y Marx, lo verdadero es el *todo*. Mostrar esa verdad de la totalidad es precisamente lo que Hegel pretende en su sistema. Aquella totalidad, sea bajo forma de Espíritu en el caso de Hegel, sea como factor socioeconómico en el caso de Marx, se despliega a lo largo de la historia, impulsada por las propias contradicciones, hacia la plena realización de sí misma. En el proceso hacia la realización de la verdad y del bien existe una interacción recíproca entre la realidad objetiva que determina las formas de conocimiento y éste que proyecta estructuras de saber sobre aquella realidad. La totalidad, ideal en un caso, socioeconómica en otro, se convierte en *ubi*, lugar de la verdad y del bien. La *contradicción* inmanente al proceso dialéctico, en todo caso, actúa como propulsor del devenir hacia la verdad y el bien. Es función que, expresada en la trilogía tópica *tesis-antítesis-síntesisy* se pierde en los modelos de pensamiento dogmáticos cuya lógica de la identidad elude la problemati-cidad del acontecer. Dentro de esta forma mental, el neomarxismo frankfur-tiano incardinó la teoría de la ciencia y del método en una teoría global de la sociedad. Los procesos sociales determinan los procesos epistemológicos, aportando contenidos y perspectiva interesada en virtud de la cual aquéllos resultan relevantes. Dada su vinculación a la realidad social, a la metodología dialéctica subyace no sólo un interés científico, sino una profunda intencionalidad moralista y política. El conocimiento es función de la *praxis* y ésta es acción liberadora y emancipatoria. El saber es entendido como una función social y puesto al servicio de la praxis. El dualismo sujeto-objeto también queda superado en una instancia englobante, que no es otra que la sociedad. La crítica ideológica, en consecuencia, trata de desenmascarar los intereses de clase y de poder que subyacen a los procesos de conocimiento. Y ello porque la teoría adquiere rasgos de ideología o cobertura conceptual de intereses de poder. Se aspira, por ello, a poner la teoría al servicio de la emancipación del hombre y de su liberación de las estructuras de poder que larvadamente subyacen al quehacer científico. Desde estos presupuestos, si bien profundamente transformados mediante los conceptos de *mundo de la vida y acción comunicativa*, Habermas reformula la *dialéctica* en forma de argumentación discursiva. La validez de los enunciados morales concernientes a normas y a valores se vincula a la concepción *consensual* de la verdad. Las opiniones de los interlocutores sobre asuntos morales son sometidas a un proceso de argumentación y crítica que culmina en la

aceptación por consenso de la tesis a cuyo favor militan los argumentos más convincentes. Éste es el procedimiento a seguir en la universalización de normas y valores requerida por las sociedades pluralistas y virtualmente conflictivas. El procedimiento requiere una *situación ideal de comunicación*, en la que los participantes en el razonamiento, libres de coacciones y dotados de competencia comunicativa, veraces y en igualdad de oportunidades, están en condiciones de llegar a un consenso válido. La dialéctica habermasiana no parece salvaguardar satisfactoriamente, sin embargo, el principio de libertad de los individuos o de los colectivos minoritarios, es decir, el respeto al *disenso.*

6.1.4. Ética y metodología empírico-positivista

El método empírico-positivista aplica a la ética los mismos procedimientos que emplean las ciencias de la naturaleza en la construcción del saber y opera con los conceptos de verdad y de lenguaje vigente en las mismas. Sus estrategias son: verificación empírica de hechos, explicación causal, formulación de leyes constantes y formalización matemática. La ética, en este caso, tiende a diluirse en psicología empírica, biología o sociología. Mientras que la metafísica clásica y el idealismo romántico interpretaron las cosas como parte de una totalidad, ya fijada en esencias inmutables, ya en progreso hacia una meta marcada por la racionalidad inmanente a la totalidad misma, durante la segunda mitad del XIX triunfa una concepción empírico-positivista de la ciencia, cuyo interés se centra en los hechos particulares en su singularidad. La ciencia asume con ello el ideal de conocimiento instaurado por Bacon y aplicado posteriormente a la acción por Comte y sus seguidores. Dado que el positivista entiende por verdad “un enunciado que se corresponde con un hecho”, la ética consiste en un saber sobre hechos y costumbres verificados empíricamente. Según tal concepto objetivista de la verdad, la ética se construye con procedimientos similares a los vigentes en las ciencias de la naturaleza: acopio y clasificación de materiales, formulación de leyes y elaboración de hipótesis. Este es el único modelo de saber científico. Se profesa, por consiguiente, un *monismo metodológico* con los siguientes puntos programáticos:

- *a)* Las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la cultura han de practicar el mismo método.
- *b)* La verdad consiste en la correspondencia, empíricamente verificable, entre un hecho y un enunciado.
- *c)* Las cuestiones metafísicas no forman parte del discurso científico.
- *d)* La única fuente de conocimiento son los hechos mismos, a partir de los cuales inductivamente se construyen teorías y se formulan leyes.

Ateniéndonos a una de las manifestaciones clásicas de la ética positivista, aquella que se vincula a nombres como los de A. Comte, E. Durkheim o L. Levy-Brühl, la racionalidad de la misma podría ser caracterizada del modo siguiente: aversión a

supuestos metafísicos o subjetivos ya de procedencia religiosa ya de procedencia kantiana y admiración hacia el tipo de conocimiento elaborado por la físico-matemática. La moral no ha de sustentarse sobre *aprioris* de la subjetividad o sobre heteronomías metafísicas, sino sobre los datos que proporciona el análisis empírico de usos y costumbres. La disolución de la ética en sociología resulta, en este caso, inevitable. Queda cuestionada, por este camino, la existencia de normas y principios de validez universal y se implanta un relativismo moral derivado de las situaciones cambiantes de tiempos y culturas. La génesis y manifestaciones históricas de la praxis, sus contextos socioculturales, los cambios de la conciencia moral que aportan, etc., constituyen temas preferidos de estudio. De ello derivan consecuencias importantes, tales como la devaluación de la conciencia personal, su adaptación al medio social y la aceptación de un cierto determinismo sociológico, enfatizado sobre todo por Durkheim con su concepto de *conciencia colectiva.* El talante positivista alienta hoy tras numerosos trabajos de crítica y edición de fuentes, monografías especializadas, reconstrucción de contextos culturales, etc. En este campo al ratón de biblioteca le resta aún mucho queso y pergamino por roer. El positivismo hizo grandes progresos durante la Ilustración y dominó el campo de las ciencias culturales durante la segunda mitad del siglo XIX y primeras décadas del XX.

6.1.5. Ética y método fenomenológico

El método fenomenológico fue propuesto por Husserl, en polémica contra la reducción naturalista de la ciencia programada por el positivismo, y posteriormente aplicado a la ética de los valores por M. Scheler, N. Hartmann, entre otros. Su procedimiento consiste en describir los fenómenos morales tal como aparecen en y para la conciencia. La *intencionalidad* de los actos de la misma, no obstante, supera la clausura de la subjetividad cabe si, en contra de lo que el idealismo y el empirismo psicologicista profesaron. La intencionalidad establece una correlación entre conciencia-mundo, en el caso de la ética entre intuición emotiva-*apriori* material de valores, que constituye o acota el campo propio del análisis fenomenológico. Este, al proceder a partir de la afirmación de un *apriori* material de valores y de la intuición emotiva de los mismos, se enfrenta a importantes dificultades para la legitimación racional de su discurso moral y para la universalización de sus enunciados. Aporta, no obstante, un interesante procedimiento de análisis del fenómeno moral, método que se presenta como *tercera vía*, equidistante tanto del objetivismo de la metafísica clásica y de las ciencias de la naturaleza como del subjetivismo de la ética deontológico-formal kantiana.

La ética fenomenológica toma como punto de partida la conciencia moral del investigador. La experiencia, intuición y vivencia de los valores en la conciencia configuran un mundo vivido precategorialmente, que se encuentra dado con antelación a toda conceptualización abstracta y a toda normatividad jurídica. A tenor del lema fenomenológico, *retorno a las cosas mismas,* la ética retorna a los valores como entidades originarias constituyentes del mundo moral. Para ello pone entre paréntesis

(epoché) cualquier tipo de teoría, posibilitando que el fenómeno se manifieste en su originariedad. El discurso moral deviene, por ese camino, descripción fenomenológica de los actos de conciencia, referidos intencionalmente a los valores. Éstos constituyen un mundo material extrasubjetivo, no consistente en entidades físicas, pero no por ello menos real. La ética fenomenológica describe ese mundo, lo jerarquiza y establece correspondientes criterios de prelación, los cuales, a su vez, fundamentan el deber y la obligación. El *apriori* extrasubjetivo de los valores, por tanto, funciona como criterio regulador de las normas y decisiones morales. El protagonismo moderno del sujeto queda, no obstante, reconocido a través de la intuición, de la estimación y de la vivencia.

6.1.6. Ética y metodología neopositivista y analítica

Recibe el nombre de *ética analítica* el tipo de discurso práctico construido según el concepto de ciencia del positivismo lógico. Desarrollado por los hombres del *Círculo de Viena* (M. Schlik, R. Carnap, O. Neurath…), el neopositivismo del siglo XX renueva potentemente la tradición empirista en los ámbitos de la lógica, del lenguaje y de la teoría de la ciencia. Más que ante un sistema filosófico, nos hallamos ante una metodología orientada a la fundamentación teórica de la ciencia y al análisis del lenguaje científico. Su influjo no tardó en dejarse sentir en la ética, originando las brillantes aportaciones de la *metaética* anglosajona a la filosofía práctica. Suele diferenciarse en la misma:

a) El *análisis del lenguaje moral,* que bajo el influjo del segundo Wittgenstein investiga el lenguaje ordinario e interpreta el uso y significado de los términos morales (bueno, justo, deber, placer…).
b) La *lógica deóntica* o lógica de normas (G. H. von Wright), centrada en la construcción correcta de los enunciados normativos en los que aparecen conceptos deónticos como *deber, obligación, permisión,* etc.

Lo novedoso, pues, de la metaética reside en el método que practica. Dado que los enunciados morales desempeñan funciones diferentes y, por lo mismo, en su polivalencia se prestan a equívocos y confusiones, su clarificación hace las delicias de los analistas del lenguaje. Porque los términos y enunciados morales describen hechos ("Séneca se suicidó"), expresan sentimientos (Sócrates mostró veneración hacia los dioses"), prescriben mandatos ("no se debe mentir") o relatan opiniones o ideas morales ("Marx condenó la propiedad privada"), etc., tal diversidad de funciones significativas multiplica las dificultades del uso correcto del lenguaje moral, puesto que se corre el riesgo de que significados diferentes se solapen o suplanten, vendiendo, según el dicho popular, *gato por liebre* y generando las consiguientes falacias.

Los analistas lógicos y lingüísticos, por tanto, no se interesan por qué deba hacerse u omitirse en relación con una determinada concepción de lo bueno y de lo justo, sino que se limitan a indicar el procedimiento correcto para construir enunciados y razonamientos de contenido moral. Es decir: que la ética, si quiere ser ciencia, ha de respetar, como

cualquier otra ciencia, las reglas de la lógica formal. El análisis del lenguaje moral, por su parte, investiga y explica la función y significado de los términos, enunciados y argumentos utilizados en el discurso práctico: v. g., cual es la definición y significado de lo *bueno, falso, correcto,* cual es el alcance y significado de los juicios en que aparecen tales términos, como se diferencian los usos morales de los no-morales de las palabras, cual es la lógica peculiar del razonamiento moral, etc. La metodología lógico-analítica construye, pues, un tipo de racionalidad práctica cuyos rasgos característicos serían los siguientes:

a) La reflexión moral se efectúa en forma de teoría de la ciencia y análisis del lenguaje.
b) La ética investiga los propios presupuestos metodológicos y epistemológicos mediante el análisis lógico-lingüístico de los enunciados morales.
c) Los estímulos para tal proceder provienen del positivismo lógico, de H. Moore, L. Wittgenstein y, a pesar de la distancia temporal, de Hume.
d) De otorgarse a la ética rango de ciencia, tal concesión debe estar condicionada a una reducción de aquélla a la lógica y analítica del lenguaje.
e) La *metaética* no trata de lo que la gente *debe hacer,* sino de lo que la gente hace cuando habla de aquello que *debe hacer.*
f) La teoría ética, construida con tal procedimiento, se entiende como saber autónomo y desvinculado de la metafísica, de la religión o de cualquier instancia no específicamente moral.
g) Deja, no obstante, flotando el interrogante sobre si aquella autonomía no genera una nueva servidumbre de la reflexión moral: la servidumbre a la lógica y a la lingüística.

6.1.7. Ética y metodología hermenéutica

La hermenéutica pretende comprender e interpretar el sentido de textos culturales y acciones humanas. De ahí la relevancia en la misma de la historicidad y de la subjetividad en cuanto estructuras del agente cultural, que pone un determinado sentido en sus creaciones. Para sus cultivadores es el método específico *(Verstehen)* de las ciencias del espíritu o *Humanidades* por oposición al método explicativo *(Erklären)* de las ciencias de la naturaleza. La hermenéutica, en este sentido, se contrapone al positivismo empirista practicado por las ciencias naturales. Si en aquél se pretende comprender el sentido de un texto o de una acción humanos en un contexto global de significación, en éste se aspira a explicar un fenómeno físico a partir de conexiones causales. La hermenéutica acota de ese modo un espacio epistemológico propio para las ciencias culturales. Si bien la hermenéutica afonda sus raíces en el pensamiento religioso, contemporáneamente se presenta como método universal de interpretación. Sus grandes maestros son Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer, Ricoeur… La hermenéutica ha tenido amplia expansión en múltiples campos de las ciencias de la cultura: literatura (E. Staiger),

teología (Bultmann), derecho (Betti, Dworkin). El método hermenéutico interpreta y comprende recurriendo a cuatro tópicos fundamentales:

a) La *precomprensión* o postulado apriorista, que aporta el sentido global del contexto de interpretación, sentido del que participan cada elemento singular de la totalidad. V. g., la *vida, apriori* elegido por Dilthey para interpretar la historia.
b) El *horizonte* o perspectiva de la interpretación, que es el espacio epistemológico habilitado por la precomprensión. El sentido de los enunciados lingüísticos y de las acciones humanas viene dado en el horizonte de significado en el que están situados.
c) El *círculo hermenéutico,* que permite evacuar la alternativa metodológica inducción-deducción con un procedimiento circular, según el cual tanto la instancia apriorística (precomprensión) como el elemento empírico se cuestionan o confirman en permanente reciprocidad.
d) La *estructura dialogal* de la relación entre el intérprete y lo interpretado. Ambos aparecen en el rol de interlocutores de un intercambio discursivo de carácter abierto y en actitud de modificar las propias convicciones en el transcurso del debate.

Con la precedente estrategia, la hermenéutica pretende evacuar la polaridad sujeto-objeto, característica del pensamiento moderno a partir de Descartes, sustituyéndola por una forma de razonamiento en la que ambos aparecen insertos en una totalidad previa de sentido y significación.

La hermenéutica asume y modifica en profundidad el proceso de subjeti-vización del pensamiento moral instaurado por la modernidad. Al pretender comprender e interpretar el sentido puesto por el hombre en sus creaciones estéticas o morales desde un sujeto no abstracto como el kantiano, sino histórico-procesual como el hegeliano y al que añade elementos existenciales e intersubjetivos, no sólo proporciona al discurso moral mayor cercanía a la vida, sino que se abre a los condicionantes sociales del discurso moral a través del diálogo. Al ser elevada la historicidad a principio de interpretación, la tradición cobra protagonismo en cuanto elemento constituyente del mundo desde el que el intérprete interpreta. Por lo que a la ética concierne, la hermenéutica aparece como método adecuado cuando se trata de comprender el sentido de textos de la tradición moral o de asertos de los participantes en un diálogo discursivo. Toda comprensión e interpretación, en tal caso, acontece en el horizonte de sentido demarcado por los presupuestos que acotan la validez intersubjetiva del lenguaje. Es el espacio que acota el círculo hermenéutico, el cual para Heidegger tiene un sentido ontológico, expresado con la fórmula *ser en el mundo.* Otros autores nombran al *apriori* de la comprensión con términos como *mundo de la vida* (Husserl), *forma de vida* (Wittgenstein), *eficiencia histórica* (Gadamer), *comunidad ideal de comunicación* (Apel/Habermas). Las pretensiones de sentido de un texto o de un enunciado práctico están predeterminadas por el *aprioriy* a veces no explicitado, de la interpretación. El discurso moral, en este

caso, requiere clarificación previa de los condicionantes históricos, subjetivos o sociales desde los que opera. La relación epistemológica sujeto-objeto es sustituida por la relación sujeto-sujeto, en la que los participantes en un discurso median a través de sus locuciones el *apriori* que subyace a los mismos. El agente moral aparece simultáneamente como producto y productor de un mundo vivido, que funciona como horizonte universal de la interpretación y valoración. La hermenéutica, en todo caso, en el ejercicio de autocomprensión de los agentes morales y de su comunicación intersubjetiva, se ve abocada a la clarificación y justificación de los presupuestos desde los que opera. Tal proceder explícita la lógica inmanente al horizonte de comprensión e interpretación del sentido y validez de un enunciado teórico o de una acción moral.

6.2. El *apriori* lógico-lingüístico: reducción de la ética a metaética

6.2.1. Lógica y analítica del lenguaje moral

En la década de los veinte del siglo pasado se constituye un grupo informal de debate en la universidad vienesa, el *Circulo de Viena*, utilizando como base de discusión textos del *Tractatus* de Wittgenstein y de *La construcción lógica del mundo* de Carnap. Durante los años treinta sus miembros, bajo presión de la persecución nazi, se trasladaron al área cultural anglosajona, donde sus ideas encontraron el terreno abonado tanto por la tradición empirista inglesa como por el atomismo lógico de B. Russell. Tras lustros de proyectos, debates y congresos se fueron sedimentando los puntos programáticos e intenciones del movimiento. Son los siguientes:

a) Empirismo metodológico radical, bajo influjo de Hume, Russell y del primer Wittgenstein, según el cual los conceptos y las palabras corresponden a hechos y datos. El lenguaje, por consiguiente, remite a la experiencia como lugar de origen y criterio de verdad. Existe una correlación estricta entre mundo de la experiencia y mundo del lenguaje.

b) Rechazo, no menos radical, de toda metafísica en nombre del empirismo y de la lógica. Los enunciados construidos sobre base no empirista, v. g. la moral, la religión o la estética, son relegados al ámbito de lo *no científico* y *carente de sentido*. Se trata de enunciados no revalidables por el único criterio de verificación: la experiencia.

c) La filosofía se somete a un ajuste de tareas: su función es únicamente terapéutica: purgarse de sus problemas tradicionales mediante el análisis del lenguaje. Éste muestra que la mayor parte de las proposiciones del discurso filosófico son *pseudo-problemas,* ya que ni son enunciados formales, pertenecientes a la lógica, ni proposiciones referidas a hechos.

d) La reflexión ha de orientar sus esfuerzos a realizar el ideal de *ciencia unificada,* bajo la égida del método y lenguaje de las ciencias naturales. Es lo que Neurath pretendió con su *Enciclopedia de la ciencia unificada.*

El influjo del *Tractatus* de Wittgenstein resultó decisivo para el desarrollo del neopositivismo. Tesis centrales de aquél, tales como la correspondencia entre lenguaje y mundo empírico, la división de los enunciados en proposiciones sobre hechos y tautologías, el confinamiento del lenguaje ético, metafísico y religioso a lo *sin sentido*, etc., se convirtieron en dogmas del movimiento neopositivista. El mundo es lo que es y en él no se dan ni valores ni sentido. Los enunciados sobre lo ético, lo estético y lo religioso caen fuera del mundo y, por ello, no son ni verificables empíricamente ni susceptibles de tratamiento o lenguaje científicos. Se distinguen tres tipos de lenguaje:

a) Lenguaje sobre lo que se *puede hablar,* porque dice cosas, y que coincide con el

lenguaje de las ciencias naturales. Es el lenguaje que reproduce pictóricamente al mundo con proposiciones sobre hechos, al modo como un mapa describe un espacio geográfico.

b) El lenguaje que se puede decir, pero que *no dice nada,* construido con *tautologías*, es decir, proposiciones de la lógica y de la matemática, que, de suyo, no afirman nada sobre el mundo al carecer de contenidos empíricos y establecer relaciones meramente formales entre símbolos.

c) El lenguaje sobre lo que *no se puede decir,* porque no se corresponde con realidad empírica alguna, sino solamente *mostrar.*

Este tercer tipo de lenguaje engloba la totalidad de las proposiciones sobre metafísica, religión, ética y arte y que, al no versar ni sobre hechos ni sobre relaciones formales, se reduce a mera violación del uso correcto del lenguaje. Sus enunciados son pseudoproposiciones. Equiparados el mundo empírico científico-natural y el mundo del lenguaje, los límites del lenguaje coinciden con los límites de aquel mundo. El resto de proposiciones carecen de sentido. De ahí que las proposiciones de la ética o de la religión deban de ser retiradas del ámbito de la ciencia y confinadas en el espacio de *lo místico.* Son proposiciones que pretenden decir algo sobre aquello de lo que no se puede hablar, puesto que es algo que cae fuera de los límites del mundo y, consecuentemente, del lenguaje. El sentido del mundo, sobre el que disertan la metafísica y la ética, cae fuera del mundo. Es *arretón*, indecible, como diría Plotino. Es lenguaje *apofático,* que no dice científicamente nada, sino que solamente *muestra.* El silencio debe sustituir, por tanto, al hablar. El *Tractatus*, de este modo, construye una *crítica de la razón lingüística*, recorriendo un camino paralelo al de la *Crítica de la razón pura kantiana*, y fijando, como ésta, las posibilidades y límites del lenguaje de la ciencia.

Pero es por todos conocida la ruptura efectuada por el segundo Wittgenstein con los planteamientos y tesis de su *Tractatus*, manteniendo inamovible, sin embargo, su tema de reflexión: el lenguaje. Los *Cuadernos azul y marrón* y posteriormente las *Investigaciones* reniegan del dogma de la unicidad de lenguaje científicamente válido y se convierten al *pluralismo lingüístico*, no exento de relativismo, correspondiente a las diferentes *formas de vida.* Son los *juegos de lenguaje*. La correlación mundo-lenguaje deja de ser una relación necesaria y se convierte en relación contingente. El sentido de las palabras y de los enunciados está determinado por el juego lingüístico al que pertenecen. La función descriptiva cede el puesto a la tarea interpretativa y la verificación empírica a la interpretación hermenéutica. Existen usos muy diferentes del lenguaje: describir, explicar, prescribir, creer, orar… El hablar y sus múltiples usos exige una regresión desde el lenguaje científico, formalizado por la lógica al lenguaje ordinario del *mundo de la vida*, dado con antelación a su diversificación en usos especializados y suelo común de la validez de cada uno de los mismos. Entre los diferentes juegos lingüísticos existen afinidades y diferencias, como entre las familias. La tarea de la filosofía, en esa hipótesis, consiste en detectar la lógica interna de cada juego lingüístico, así como sus relaciones con otros juegos de habla. Cualquier tipo de lenguaje, no obstante, remite al uso de las

palabras en su mundo natural y originario, de modo que éste aparezca como indicador que permita recuperar una unidad débil del hablar con sentido sin excluir la multiplicidad de los juegos con los que el lenguaje habla. Por este camino se constata la unidad del lenguaje y la multiplicidad de sus voces.

6.2.2. La metaética

Al socaire de la marejada neopositivista y analítica, potenciada con aportaciones locales (G. E. Moore, G. Ryle), se desarrolla en al ámbito cultural anglosajón una potente teoría práctica, centrada en el análisis de los términos y enunciados morales y que recibe los nombres de *metaética, lógica de la ética*, *teoría ética*, *etc.* Suele entenderse por *metaética* aquella parte de la filosofía moral en la que ésta fija su *estatuto epistemológico*, reflexionando sobre los propios presupuestos formales y estructuras lingüísticas. Su quehacer preferente es el análisis del lenguaje moral y la lógica de sus razonamientos. Uno de sus cultivadores, Hare, la define como "el estudio lógico del lenguaje moral". Por este camino la ética adquiere rango de ciencia. Otro de sus seguidores, Hudson, riza el rizo afirmando que la metaética "no trata de lo que la gente *debe hacer",* sino de lo que la gente hace "*cuando habla* sobre aquello que *debe hacer".* A diferencia, pues, de la ética convencional o *ética normativa*, cuyo interés está centrado en la fundamentación de sus principios y normas y en la consiguiente legitimación de valores y deberes, la metaética profesa el neutralismo axioló-gico, inhibiéndose de hacer pronunciamientos sobre la bondad o maldad de las acciones humanas, así como sobre los criterios de moralidad al uso. Se desentiende, por tanto, de toda reivindicación normativa y se interesa por el sentido y significado de aquellos términos y enunciados, tales como *bueno, correcto, deber,* etc., con que la ética tradicional construye el discurso moral. Son términos cuyo uso configura una familia lingüística, plena de ambigüedades y necesitada de aclaración.

El problema reside en que los enunciados donde intervienen términos morales, tales como *bueno, deber, justo…,* contienen un *plus* de significación que no se encuentra en los juicios que únicamente consignan datos. La expresión *debes de leer un libro* contiene una carga semántica muy diferente a *es un libro.* Mientras que las proposiciones que consignan datos son susceptibles de verdad-falsedad y sometibles a criterios empíricos de verificación-falsación, no ocurre lo mismo con las valorativas, que muestran resistencias a un tratamiento objetivista de su verdad, dados los múltiples factores subjetivos que intervienen en ellas. El problema se desglosa, si nos fijamos, en que los juicios morales:

a) En cuanto *juicios* poseen la estructura gnoseológica, lógica y lingüística de todo juicio, implicando cuestiones de validez, veracidad y sentido. Son analizables, en este caso, bajo los aspectos de verdad, falsedad, racionalidad y objetividad.
b) En cuanto *morales* contienen valoraciones o prescripciones que trascienden los límites de la verdad objetiva y de la corrección lógico-lingüística y permiten otro tipo de análisis sobre aspectos como la motivación, la normatividad, la

prescripción o la capacidad de persuasión.

A la hora de responder al problema, como veremos, los metaéticos diversifican sus opiniones, reapareciendo alternativas, cuya validación remite a opciones, que exceden los límites de la misma metaética. Los *empiristas,* manteniéndose fieles al naturalismo objetivista de las ciencias naturales, insisten en que solamente poseen carácter científico, incluso en moral, aquellos términos y enunciados cuyo significado se constituye a partir de hechos y datos. La verdad de tales juicios ha de ser revalidada o invalidada mediante verificación empírica, única instancia de control científico. Los *aprioristas*, por el contrario, creen descubrir en los términos y enunciados morales un *plus* de significación que los diferencia de las proposiciones concernientes a datos y hechos y que exige otras instancias, tales como la intuición, la sensibilidad emotiva o la creencia, para percibir el sentido y significado que dichos términos albergan.

Dada la querencia de la filosofía anglosajona hacia los temas gnoseológicos, no es de extrañar que el problema de la ética polarice en la cuestión del conocimiento moral. Añeja cuestión, ¡pardiez!, que encontramos ya en Sócrates y que insistentemente se hace presente a lo largo de la historia del filosofar, reapareciendo en la *metaética* bajo la forma de análisis del lenguaje. De tomar esta cuestión como criterio de clasificación podríamos distinguir en el desarrollo de la metaética una primera fase, en la que predomina el *intuicionismo* moral, bajo influjo de G. E. Moore (f 1958), para quien los enunciados básicos fundamentales, es decir, los que contienen el término *bueno* son cognoscibles por vía de *intuición.* Al *intuicionismo* se asocian los nombres de H. A. Prichard, A. C. Ewing, W. D. Ross y E. F. Carrit. Una segunda fase, la del *emotivismo,* estaría protagonizada por los *positivistas lógicos*, para los que, como A. J. Ayer y Ch. L. Stevenson, el lenguaje moral carece de significado y no es traducible en términos de verdad/falsedad. Sus juicios reflejan únicamente emociones y sentimientos del sujeto, tendentes a provocar los mismos sentimientos en el oyente. Una tercera fase, en fin, asignaría al lenguaje moral un significado centrado no en su verdad/falsedad, sino en su uso y función. Éste consistiría en *prescribir* formas de conducta para sí y para los demás. De ahí el nombre de *precriptivismo.* Como partidarios del mismo se suele nombrar a R. M. Hare y a P. H. Nowel-Smith.

El discurso moral, pues, formaría una familia peculiar de juegos lingüísticos. Pero mantenida la heterogeneidad entre enunciados sobre hechos y enunciados morales resta por responder cuál sea el significado específico de éstos y cuál la lógica peculiar de los razonamientos en que intervienen. La presencia, implícita o explícita, de términos que implican valoración moral, prescripción o mandato, tales como las palabras *bueno, malo, deber, obligación, mandato, permisión,* etc., denotan un tipo de lenguaje cuyo significado no se agota en la mera descripción. Una humilde e inapreciable *tilde* nos hace caer en la cuenta de la profunda diferencia entre dos enunciados, por otra parte idénticos: *Juan lee un libro* - *Juan, lee un libro.* En el primer caso practicamos un juego lingüístico en modo indicativo, propio del saber descriptivo de hechos y en el que existe correspondencia entre un enunciado y un dato verificable empíricamente; en el segundo

caso usamos un juego lingüístico prescriptivo en modo imperativo, que implica valoraciones del hecho de leer o no leer libros. Las proposiciones, por tanto, que consignan datos están destinadas a describir neutralmente la realidad objetiva y son acreedoras de verificación-falsación científica mediante el control empírico. Lo cual no parece viable en lo concerniente a lenguajes morales, cuyos juicios poseen una valencia gnoseológica, lógica y lingüística, que, además de su cognitividad fáctica, presuponen aspectos de valoración, prescripción u obligación no reflejados en los enunciados meramente descriptivos de hechos.

6.2.3. Cognitivismo: intuición apriorista frente a empirismo naturalista

Desde el punto de vista epistemológico los metaéticos se han diversificado en dos opciones fundamentales: el *cognitivismo* y el *no-cognitivismo.* Para quienes se adscriben al primero, los términos y enunciados morales poseen capacidad cognitiva y científica, es decir, implican y transmiten conocimiento y son susceptibles de control objetivo. Para quienes se adscriben al segundo, los términos y enunciados morales carecen de valor cognitivo y racional, no son sometibles a verificación empírica y, por ello, están desposeídos de cien-tificidad, objetividad y verdad. Cada una de estas dos opciones epistemológicas, sin embargo, se diversifica, a su vez, en orientaciones diferentes, según el tipo de conocimiento que se atribuye o niega a los juicios morales. El *cognitivismo* o asigna al lenguaje de la ética la misma calidad epistemológica que a las ciencias de la naturaleza, en cuyo caso se identifica con el *naturalismo,* o pone a la base del conocimiento moral la percepción inmediata de los valores, recibiendo en ese caso el nombre de *intuicionismo.* Tanto para aquél como para éste el lenguaje moral implica y transmite conocimiento. Pero el fundamento del mismo es muy diferente en uno y otro caso.

Muy en consonancia con los debates epistemológicos del primer cuarto del siglo XX, la cuestión batallona de la metaética se centra en la alternativa *naturalismo / no-naturalismo.* Naturalista en ética es aquella teoría que define los conceptos morales, tales como lo bueno-malo, justo-injusto, en términos de propiedades naturales. El lenguaje moral, por tanto, no posee significativi-dad peculiar alguna y su alcance es meramente descriptivo, como el de todo lenguaje. Puede, pues, ser verificado empíricamente, dado que existe equivalencia entre juicios morales y juicios de experiencia. Así actuaría quien identificase lo bueno con *lo que evoluciona*, *produce placer*, *reporta utilidady* etc. Moore extendió, incluso, el alcance de la etiqueta *naturalismo* a cualquier intento de fundamentar lo ético en instancias no éticas como la metafísica, la biología o la psicología. Para discernir cuándo una teoría puede ser etiquetada de naturalista, basta con aplicar el siguiente criterio: una opinión es naturalista *si* y *sólo si* establece equivalencia de significado entre enunciados morales y premisas concernientes a hechos. Semejante homologación de significado permite la correspondiente homologación de métodos entre ciencias empírico-naturales y ciencias morales. Determinar la verdad moral pasaría a ser asunto de la ciencia natural. Los adversarios del naturalismo centran

sus críticas en este punto, al denunciar que el naturalista suprime la especificidad de *lo moral,* al disolver la acción moral en objetivismo metafísico, natural o sociológico. El naturalismo así interpretado, al estilo de Moore, se inscribe en una larga tradición, que se remonta a los griegos, incluido Aristóteles, que se prolonga durante el Medievo y que encuentra una versión adecuada a la ciencia biológica en las éticas del evolucionista Spencer y de los utilitaristas J. St. Mill y H. Sidgwick. Es opinión defendida también por el neopositivista vienés M. Schlick y posteriormente por los norteamericanos R. B. Perry y C. I. Lewis.

La teoría del *intuicionismo* moral se asocia, como ya dijimos, a G. E. Moore (1873-1958) y a su célebre obra *Principia ethica* (1903). Esta marca, ya con anterioridad a la expansión del positivismo lógico, los inicios de la metaética contemporánea. A la zaga de Moore se alinearon los autores anteriormente adscritos al *intuicionismo.* Todos ellos coinciden en atribuir a los enunciados morales valor cognitivo, si bien no de carácter empírico-objetivo, sino intuitivo-subjetivo. Próximos en este punto a la fenomenología husserliana y a la filosofía de los valores, la percepción de la verdad de los juicios morales corre a cargo de la intuición. Sobre *qué* se intuya originariamente o sobre *cómo* haya de procederse ulteriormente en el discurso moral, no reina consenso. Para unos, lo intuido son hechos y experiencias a partir de los cuales se infieren enunciados de carácter general. Este peculiar empirismo es rechazado por otros para los que la intuición versa exclusivamente sobre principios generales, v. g.: "¡haz el bien, evita el mal!", "no quieras para otro lo que no quieras para ti", etc., a partir de los cuales se deducen conclusiones de alcance particular. Los intuicionistas, en cualquier caso, coinciden en que no existe equiparación posible entre enunciados morales y enunciados naturales. El lenguaje moral es irreducible a cualquier otro lenguaje. El análisis del término *bueno* es a este propósito clarificador. Lo bueno es simple, no descomponible en otros conceptos y por lo mismo no analizable, sino solamente intuible. La autonomía de la ética frente a cualquier otro tipo de saber queda de ese modo garantizada. Al intuicionismo suele objetarse que su razonamiento esta viciado de toda clase de subjetivismos. En la hipótesis de dos proposiciones morales contrarias, cuya justificación se legitima en la intuición personal, no parece existir criterio de discernimiento para descartar una y optar por la opuesta. Los términos *subjetivismo y relativismo* acuden aquí inevitablemente a la mente.

Moore, mediante sus escritos y docencia en Cambridge, ha ejercido un influjo determinante en la teoría ética anglosajona contemporánea. El propósito de sus *Principia ethica* consistiría en establecer los prolegómenos para toda ética científica futura. Esta tendría un cometido prioritario: clarificar el significado de lo *bueno.* La indagación ha de prescindir de toda instancia ajena a la ética misma, para evitar que lo ético sea definido en términos no-éticos, sean éstos metafísicos, físicos o psicológicos. Semejante planteamiento desvela cuál es el problema de fondo debatido: la relación entre el *ser* y el *deber*; es decir, de la ética con la metáfisica idealista y con el naturalismo de la biología o de la psicología. Los resultados de la indagación, sin embargo, son desalentadores, puesto que lo *bueno*, dada su simplicidad, resulta indefinible. Concebir lo *bueno* como una cualidad natural de las cosas y definirlo como tal implica incurrir en la *falacia*

naturalista, la cual efectúa un tránsito lógicamente indebido entre el *es* y el *debe.* Éste fue el modo de proceder de las éticas *evolucionista* (H. Spencer), para la que lo *bueno* equivale a lo más evolucionado, *utilitarista* (J. S. Mill, H. Sidgwick), que postula la identificación entre lo bueno y lo placentero útil o metafísica (F. Bradley), que reduce lo bueno a instancia onto-lógica. Todas ellas violan el principio de la autonomía de la moral, reduciéndola a instancias no-morales. El rechazo del naturalismo se basa en el fallo lógico de quien pretende derivar conclusiones morales de premisas no morales. Se extrapola falazmente el significado de una premisa, concerniente a hechos, a una conclusión concerniente a deberes. La crítica de la *falacia naturalista* tiene un precedente en el rechazo de tal tipo de argumentación en un pasaje famoso de Hume. De las proposiciones sobre hechos, mundo del *ser,* no se deducen enunciados referentes al mundo del *deber.* La ética posee un *plus* que no es reducible a naturaleza.

La obra de Moore contiene los tópicos sabidos del intuicionismo: enunciados morales y enunciados naturales no son homologables; el término *bueno* es irreducible a categoría gnoseológica alguna; no es, por tanto, susceptible de análisis e interpretación en terminología no ética. Al tratarse de una cualidad *no natural* escapa a la metodología empírico-naturalista. El modo de percepción de lo *bueno* es la intuición. Pero definir lo bueno resulta tarea inviable. Se trata de un concepto simple. El discurso moral y la lógica que le regula son diferentes del lenguaje y de la lógica objetivo-naturalista. Situados así ante lo *bueno intuido,* si deseamos pasar de la ética teórica del "qué cosas son buenas" a la ética *casuística* y a la ética práctica del "qué debemos hacer", las respuestas de Moore nos dejan perplejos por su recaída en el utilitarismo y pragmatismo, aunque sea en modalidad *ideal*. Son buenos los placeres de la amistad y del trato entre los hombres, el disfrute de objetos bellos… Debemos hacer, en consecuencia, aquello que produce la mayor cantidad posible de bien, cosa medible a partir de las consecuencias de nuestros actos. A partir del precedente credo epistemológico, los continuadores de Moore practican su peculiar análisis de las proposiciones morales. H. A. Prichard, en su obra *Moral obligation* (1949), hace extensivos los análisis de Moore sobre la categoría *bueno* a otros conceptos morales como el *deber,* lo *justo* y lo *obligatorio.* Se trataría también, en este caso, de predicados irreducibles a concepto naturalista alguno, perceptibles sólo por vía intuitiva y, en consecuencia, no investigables con metodología empirista. La intuición determina que el componente subjetivista desempeñe un papel decisivo en la estimación de valores y en la percepción de obligaciones. W. D. Ross, por su parte, en su obra principal *The Foundations of Ethics* (1939), centra su interés en la conciencia moral y sus principios teóricos. La tarea de la moral consiste en superar conflictos de valores. Para ello se ha de relativizar todo principio, considerándolo sólo parcialmente válido. Los principios se jerarquizan según su grado de evidencia y, en todo caso, el principio primero reza: "producir tanto bien cuanto sea posible". Lo que debemos hacer en cada circunstancia se percibe a *primera vista, "prima facie*", mediante la intuición inmediata de lo universalmente valioso. Los conceptos morales solamente pueden ser definidos mediante otros conceptos morales, pero nunca mediante recurso a términos naturales.

Las cosas aparecen menos complicadas para los cognitivistas, quienes, fieles al

método y a los dogmas del naturalismo, asignan a los enunciados morales la misma validez y significado que a las proposiciones descriptivo-explicativas de las ciencias naturales. Para R. W. Perry y para C. I. Lewis los juicios morales se corresponden con hechos objetivos y, por lo mismo, poseen significado descriptivo. Tal equiparación del mundo del *ser* al mundo del *deber* hace imprescindible que la validez de los enunciados morales sea revalidada por la verificación empírica, tal como ésta se aplica a las proposiciones sobre hechos. Los enunciados éticos, al decir de R. B. Brand, pueden ser confirmados mediante la observación con el mismo procedimiento que utilizamos para validar los enunciados de las ciencias empíricas. Los términos *bueno, justo, deber,* etc., se corresponderían con hechos objetivos, como los expresados por las palabras *utilidad, placer, felicidad, bienestar,* etc. El procedimiento usado, en todo caso, por el razonamiento naturalista consiste en deducir conclusiones morales de premisas no morales. Es decir: el mundo del deber y de la obligación se infiere del mundo sociológico, histórico o metafísico. Este tipo de deducción adolece para muchos, como ya hemos dicho, de *falacia naturalista.*

6.2.4. No-cognitivismo: lenguaje emotivo y prescriptivo

A la zaga de Hume y de los positivistas lógicos, un grupo de metaéticos profesan el *no-cognitivismo*, es decir, niegan valor científico-cognitivo al lenguaje moral. La ciencia y la ética son cosas diferentes, de igual modo que la verdad objetiva y la verdad subjetiva. El lenguaje moral, por consiguiente, debe ser confinado al ámbito de lo irracional y subjetivo, cuya investigación habría de ser confiada a la psicología. Las proposiciones de la ética se sustraen a los procedimientos de verificación establecidos por el positivismo lógico y, en consecuencia, no puede atribuirse al lenguaje moral los calificativos de científico, objetivo y racional. Esta posición es defendida por los partidarios del *emotivismo.* La ética corre la misma suerte que la metafísica y la religión: confinamiento al ámbito de lo no-lógico y no-científico. Tales opiniones situaban a los metaéticos emotivistas en línea con la tradición empirista e ilustrada anglosajona, encarnada en los nombres de Shaftesbury o Hutcheson y, sobre todo, de Hume.

Los problemas tradicionales de la ética se reducirían a pseudo-problemas, una vez descubierto que se trata de sentimientos subjetivos, tendentes a influir en los demás. A pesar de la diversidad de posiciones que se acogen a la sigla *emotivismo,* el denominador común de todas ellas consiste en atribuir a los términos morales la función de significar *estados emotivos del hablante:* simpatía, afecto, compasión, solidaridad… y a *provocar sentimientos análogos* en quien escucha, estimulando de ese modo a compartir conductas. Aplicado, pues, a los enunciados morales el criterio de verificación positivista: *sólo son aceptables como proposiciones con sentido aquellas que pueden verificarse o falsarse con los criterios de verificación y falsación vigentes en las ciencias empíricas.*, la conclusión es obvia: las proposiciones morales son enunciados sin sentido científico, destinados a expresar sentimientos o actitudes meramente subjetivas. La ética ni se reduce ni se diluye en racionalidad empírica, positivista o analítica. Los juicios de

aprobación/reprobación proceden de la emotividad. Ahora bien: si la ciencia y la verdad se dan solamente en una objetividad revalidada por la experiencia, los juicios morales, al ser expresión de emociones subjetivas, nada tienen que ver con la ciencia y con la verdad. Ambas, diría yo, han de ser rastreadas en el *expresionismo* del sujeto. Son locuciones carentes de sentido y carecen de alcance cognitivo. La ética resta confinada al ámbito de lo indecible, igualmente que lo estético o lo místico. Wittgenstein lo corroboraba: ¡sobre lo que no puede hablarse, ha de guardarse silencio! Visto lo cual no era de extrañar que se alzaran voces contra el *emotivismo,* argumentando que una de las características esenciales de los enunciados morales es su universabilidad y capacidad para imponer obligatoriedad. Ambas cosas resultan inviables de carecer los enunciados morales de aquella objetividad y racionalidad, que posibilita la comunicación y la universalización.

Al emotivismo contemporáneo se suelen asociar dos nombres: los de A. J. Ayer y Ch. L. Stevenson. Ambos se sitúan en la más pura tradición del positivismo lógico y de sus análisis de los juicios morales. La aplicación consecuente del principio de verificación empírica como criterio del sentido de los términos morales conduce a un resultado desolador. Éstos sucumben ante tal test, confirmando su irrealidad. Carecen de sentido objetivo y, por ello, urge arrumbar la jerga abstracta del lenguaje metafísico y el descripcionismo naturalista. Solamente son aceptables como proposiciones con sentido aquellas que pueden ser verificadas o falsadas según los criterios de verificación o falsación vigentes en las ciencias empíricas. De ahí que Ayer sentencie: "los conceptos éticos fundamentales no son analizables en la medida en que no hay criterio por el que se pueda comprobar la validez de los juicios en los que aparecen…, la razón por la que no son analizables es porque son pseudoconceptos. La presencia de un símbolo ético en una proposición no añade nada a su contenido fáctico… La función de la palabra ética es puramente emotiva. Se utiliza para expresar sentimientos acerca de determinados objetos, pero no para hacer afirmación alguna sobre los mismos… Los términos éticos no sólo sirven para expresar sentimientos. Tienen asimismo por finalidad despertarlos, estimulando acciones". Todo lo que la obra principal de Ayer *Languaje, Truth and Logic* (1936) añade, cae por su peso. Siguiendo la tópica distinción de los positivistas entre enunciados analíticos o *tautologías* (matemática) y enunciados referentes a hechos (ciencias de la naturaleza), los juicios morales no entrarían ni en una ni en otra categoría. No son, pues, cognitivos, sino emotivos. Habría una posibilidad indirecta de verificar un enunciado moral mediante su reducción a una proposición verificable, tal como el utilitarismo y el naturalismo pretenden. Pero se incurriría en *falacia naturalista.* El vocabulario ético no se refiere a cosa existente, sino a nuestra actitud hacia las cosas. No describe. Solamente valora. No es susceptible por tanto ni de verdad ni de falsedad científica, puesto que no es ni verificable ni falsable empíricamente. Luego carece de significado.

Stevenson, por su parte, prosiguiendo el análisis lingüístico, enfatiza la función persuasiva de los juicios éticos en situaciones en las que las personas adoptan posiciones opuestas respecto a una acción moralmente significativa. La persuasión viene a equivaler

al imperativo ¡haz tú otro tanto! Los enunciados morales actúan a la manera de imanes, que atraen a un determinado comportamiento. El discurso moral persuade mediante la provocación de sentimientos compartidos. El enunciado “es bueno compadecerse de los desgraciados” expresa, por una parte, la situación emotiva del hablante y, por otra, contiene una invitación para que otros “sean también compasivos”. Prioritariamente se expresan emociones, aunque secundariamente se cumplan funciones cognitivo/informativas mediante la descripción. Cuando una proposición exterioriza los sentimientos moralizantes de un sujeto, describe sentimientos y proporciona conocimiento sobre sus afectos y desafectos. A las funciones *emotiva y exhortativa* habría que añadir, pues, una tercera función: la descriptiva de estados de ánimo. Los conceptos éticos, en todo caso, se apoyan sobre creencias, que nada tienen que ver con el conocimiento veritativo.

Los excesos de los cognitivistas, por una parte, y las fundadas objeciones contra los emotivistas, por otra, dieron paso a posiciones más matizadas en las que si bien se mantiene el carácter *peculiar* del discurso moral, se confiere también al mismo validez cognitiva. Tal es la posición de los autores agrupados bajo el rótulo de *prescriptivismo*: R. M. Hare y P. H. Nowell-Smith. Para éstos el lenguaje moral posee un significado específico, no determinable extrínsecamente desde las posiciones lógico-metodológicas del neopositivismo, sino desde dentro del mismo lenguaje moral, a partir de los usos y funciones que cumple. Previo rechazo de las opciones representadas por el intuicionismo, el emotivismo y el naturalismo, el análisis del lenguaje moral, tal como Hare expone en *The Languaje of Moral* (1952), posee un componente cognitive importante, aunque no sea su función más específica. A este componente responde un lenguaje *descriptivo* y en modo indicativo, cuyas proposiciones se refieren a hechos o cosas. El significado específico de los enunciados morales consiste, no obstante, en *prescribir* pautas de conducta para el hablante y para los demás. En él son de distinguir los juicios imperativos de *deber,* p. e.: “se debe practicar la justicia”, de los juicios evaluativos como “ayudar al prójimo es bueno”. El lenguaje prescriptivo incluye *a)* locuciones *imperativas* de ruegos, órdenes, deseos…, que presentan la conducta a seguir utilizando la segunda persona del imperativo; *b)* locuciones *normativas,* que prescriben algo con fórmulas como “tener que” a las que avalan razones, y *c)* locuciones *valorativas*, en las que aparecen términos como *bueno, justo…,* que implican valoración. Las prescripciones, en cualquier caso, han de apoyarse en enunciados descriptivos de validez objetiva y universal, avalados por el criterio semántico de universalización, propuesto por el mismo Hare o por la famosa *regla de oro.* Su uso, por consiguiente, implicaría evaluación y orientación, generando obligatoriedad. Conocida es, al respecto, la dicotomía propuesta por Hare entre el lenguajephrástico (del griegophraxein, mostrar), cuya función informativa reside en describir contenidos en indicativo y el lenguaje *neústico* (del griego *neuein,* asentir), que prescribe acciones en forma imperativa. El discurso prescriptivo pretende orientar la conducta propia y ajena, pronunciando locuciones en forma de preceptos y normas de comportamiento. De ahí que su forma verbal sea el imperativo y sus juicios expresen aprobaciones y reprobaciones. Dada esta diversidad de funciones, los juicios morales son

susceptibles de ulteriores clasificaciones en imperativos, normativos o valorativos. Hare posteriormente (1966), bajo presión de objeciones hechas a su tipología del lenguaje, sustituyó el par *phrástico-neústico* por una clasificación cuatripartita del lenguaje moral en las subclases, *neústico, frástico, trópico* (del griego *tropos*, modo) y *klístiko* (del griego, *kleiein*, concluir), que permitían encajar funciones significativas más diferenciadas del lenguaje moral y digerir las objeciones propuestas por Searle y Geach a su primera tipología.

Tampoco encajan en la alternativa *cognitivismo/no-cognitivismo* quienes, como S. E. Toulmin y G. H. von Wright, se adscriben al *deontologismo lógico.* Para ellos la metaética se identificaría con la *lógica deóntica,* es decir, con el estudio de la forma correcta de los conceptos normativos y de los enunciados que significan *deber.* Dejado de lado el problema de la cognitividad o no-cognitividad de los enunciados morales y dado que éstos no afirman o niegan hechos, sino que preceptúan la ejecución u omisión de actos, el interés se centra en la estructura peculiar del razonamiento moral. La *lógica deóntica* analiza las modalidades de la nor-matividad moral: *prohibir, permitir, ordenar…* A partir de su fundador, Bentham, la lógica de normas tiene como campo propio el análisis lógico-formal de las proposiciones normativas, mandatos, prohibiciones, permisiones, etc. En principio, la lógica deóntica se comporta neutralmente respecto a la licitud-ilicitud de los contenidos morales de las proposiciones analizadas, interesándose únicamente por la corrección lógico-formal de los mismos. Este tipo de lógica afecta a todos los enunciados normativos, no sólo a las normas morales, sino también a los enunciados que signifiquen mandato, encomienda o prohibición. Tema-central de la lógica deóntica es el *silogismo práctico*, cuya estructura coincide con la del silogismo teórico, si bien con diferente alcance significativo en sus premisas y conclusiones. El silogismo práctico, de atenerse a la lógica deóntica, permite deducir conclusiones homogéneas y correctas: v. g., "la propiedad privada es justa, este reloj es propiedad de Sócrates, luego la pertenencia del reloj a Sócrates es justa"… La corrección formal del silogismo práctico es cabalmente lo que la *falacia naturalista* conculca, al inferir conclusiones concernientes a deberes de premisas referentes a hechos naturales. A este respecto, St. Toulmin desarrolla una lógica centrada en el razonamiento válido para legitimar una decisión ética. El análisis lingüístico versaría sobre las *buenas razones,* que avalan un comportamiento y descalifican a su opuesto. Estas razones constituyen el elemento cognitivo del discurso moral. Razonar equivale a preguntarse por las *buenas razones* que aporta un discurso, mostrar su consistencia, valorar su calidad en relación a otras y establecer la coherencia de una conducta respecto a los principios que la guían. Las *buenas razones* no son las que aporta el empirismo científico proporcionando verdad objetiva, sino, dada la distinción entre ciencia y ética, aquellas que aportan convicción y orientan comportamientos, conciliando intereses individuales con intereses generales. Las reducciones de la ética a ciencia como pretenden los naturalistas o a praxis como pretende la sociología utilitarista no son aceptables. Si para Toulmin buenas razones en ética son aquellas que concilian las aspiraciones del individuo con las de la colectividad, para Nowell-Smith las *buenas razones* son las que justifican una acción, eximiendo al

agente de censura moral. G. H. von Wright, por su parte, representa con su conocido árbol deóntico de la vida un orden normativo previamente habido, formalizando *a posteriori* los datos del mismo en proposiciones lógicamente correctas.

6.3. Desarrollo cognitivo y epistemología evolutiva

Desde ámbitos de la psicología y de la pedagogía, en diálogo con el positivismo sociológico de la tradición durkheimiana y con el evolucionismo epistemológico, adquiere consistencia a lo largo de la segunda mitad del siglo XX una interpretación *cognitivo-evolutiva* de la conciencia moral, interesada en poner de relieve el carácter procesual de la construcción, ya en el niño ya en la sociedad, de los juicios morales. El conjugar en tal proceso los elementos afectivos y cognitivos, vistos tanto en la perspectiva del sujeto moral como de su entorno social, no resulta tarea fácil y, de hecho, J. Piaget parece resbalar hacia un cognitivismo de impronta naturalista, que se olvida de la relevancia de los elementos afectivo-motivacionales en la gestación de la acción moral. Llama la atención, igualmente, cómo, por una parte, se proclama culmen de la moralidad al modelo kantiano, y, por otra, se aporta una explicación en perspectiva genética del mismo. Para ello se estratifican las fases que desembocarían en él, enfatizando el protagonismo que asume el sujeto frente a los intentos de absorción del mismo por parte del entorno social.

Durkheim, con su conocido concepto de *conciencia colectiva*, había acentuado las estructuras invariables y constrictivas de los fenómenos sociales por oposición a las evolutivas y cambiantes. La objetividad social prima sobre lo subjetivo y lo institucional sobre lo individual. También la moral sería resultado de la *presión social*, manifestada en la autoridad, la norma y el castigo. El *deber* emerge, por tanto, como respeto a la heteronomía, encarnada en la ley y el legislador. Piaget, discrepando de Durkheim, se propone analizar el surgimiento del juicio y de la conciencia morales a través de su desarrollo en el niño. En la génesis del juicio moral convergen dos factores: la maduración intelectual de la persona y el influjo del entorno social. Crecimiento moral y progreso intelectual van a la par. Para demostrarlo somete a comprobaciones empíricas el uso lúdico de los conceptos de norma, de mentira y justicia, detectando cuatro fases o estadios en el desarrollo infantil de la conciencia moral. Primero una fase *mecánica* o premoral, en la que el niño sigue miméticamente y de modo irreflejo pautas de comportamiento ajenas. Una *segunda fase*, entre los 2-5 años, etiquetada como *egocéntrica,* en la que con realismo pragmatista el niño se pliega a la heteronomía e imposiciones del entorno adulto de padres y educadores. En una *tercera fase*, hacia los 7 años, a través de la *cooperación* entre iguales en el juego y el reconocimiento de los derechos de los compañeros, emerge en el niño la conciencia autónoma frente a las imposiciones externas. Del egocentrismo egoísta se pasa a la racionalización y responsabilidad subjetivas. La cooperación juega un papel determinante en este tránsito del nivel heteronomía/presión social al de autonomía/responsabilidad personal. Y en una *cuarta fase*, finalmente, en torno a los 11 años, se asiste al fenómeno de la codificación y aceptación de normas sobre la base de valores morales, tales como la justicia y la solidaridad. La cooperación aparece vinculada a la justicia y al respeto recíproco entre iguales con actitudes como la equidad y el rechazo del castigo injustificado. Los estadios de la evolución marcan el tránsito desde actitudes meramente motrices y miméticas, en

las que predomina la presión social, a situaciones de acción intersubjetiva de colaboración, en las que prima la autonomía. Es decir: se efectúa una transición de la moralidad impuesta por las presiones sociales a la conciencia autónoma, adquirida mediante procesos de diálogo y cooperación, en los que se aceptan reglas comunes por reflexión intersubjetiva. A este propósito se establece correspondencia entre evolución intelectual y desarrollo moral, de modo que se pueda afirmar que "la ética es una lógica de la acción", consistente en transito del objetivismo realista al subjetivismo responsable, de la imposición y castigo al respeto mutuo y de la irreflexión a la aceptación de los valores de justicia y equidad. La genética del juicio moral, en todo caso, se diseña sobre pauta kantiana ya que al razonamiento sociológico-positivista, según el cual la presión social genera coercitivamente la norma, expresada en obligación y heteronomía, Piaget contrapone el modelo de la maduración moral a través de la cooperación, el desarrollo intelectual y la autonomía del sujeto moral.

La traducción al ingles de la obra de Piaget ocasionó una serie de escritos en cascada sobre el problema del desarrollo moral. Destacan entre ellos los de L. Kolbert. Este pretende rellenar los vacíos y rectificar las imprecisiones de aquél y extraer nuevas conclusiones, acentuando el punto de vista *cognitivoy* es decir, el paralelismo entre desarrollo ético y progreso del juicio moral. Aquel desarrollo se organiza en niveles marcados por el tipo del juicio moral que en ellos predomina y que sirve de base a un cuasiparadigma moral, diferente al que le precede o sigue. El desarrollo moral, en todo caso, es concebido como una interacción del sujeto individual con el medio social, en la que aquél no sólo asume pautas sociales de comportamiento, sino que espontáneamente las modifica. Se descarta, por tanto, el relativismo de quienes mantienen que la clase, el sexo o la cultura determinen el juicio moral. El desarrollo de la conciencia moral abarca el período que va desde los 10 a los 17 años. Kolbert establece tres niveles, subdividos a su vez en sendos estadios.

Nivel I. Preconvencional Predominio de la moral heterónoma y de la acción mimética. Conducta etiquetable de premoral.

Estadio 1:

- *Razones y motivación*: protagonismo de la obediencia y del castigo. La moralidad se hace consistir en sumisión y seguimiento de normas que implican castigo. La acción moral pretende evitar los daños físicos así como el poder punitivo de la autoridad.
- *Perspectiva social:* punto de vista egocéntrico y egoísta. No se toman en consideración los intereses de los demás ni se reconoce que difieran de los propios. Las acciones son juzgadas en términos de consecuencias físicas más que psicológicas.

Estadio 2:

- *Razones y motivación:* predominio del individualismo, de los fines

instrumentales y del intercambio. Las reglas de conducta son reflejo del interés individual. En caso de colisión de intereses, el pacto y acuerdo ha de regular los intercambios. Lo correcto consiste en satisfacer las necesidades propias y reconociendo que los demás hagan otro tanto.

− *Perspectiva social:* se adopta un punto de vista individualista, separando los propios intereses de los de las autoridades y de los intereses de los otros. El bien es relativo a los intereses de cada cual. Éstos son satisfechos mediante un intercambio instrumental de servicios.

NIVEL II. Convencional. Asimilación consciente del entorno social y de su sistema de valores.

Estadio 3. Estadio de expectativas, relaciones interpersonales y conformidad mutua. La acción adquiere dimensión social y el agente se considera miembro de un grupo, tomando como pauta de su actuación lo que los otros piensan o esperan.

− *Razones y motivación:* se juzga razonable aparecer como buena persona a los ojos propios y ajenos. Se actúa conforme a las expectativas del entorno social. Se aplica la Regla de oro. Se adoptan actitudes amables y solidarias, manteniendo lealtad, confianza, respeto y gratitud hacia los demás.
− *Perspectiva social:* la perspectiva individual se pone en relación a la de los otros. Se comparten sentimientos. Las expectativas recíprocas priman sobre los intereses individuales. El actor se pone en el lugar del otro y enjuicia la acción con la Regla de oro.

Estadio 4. Aceptación del sistema social y de conciencia. La acción se adecúa a las normas del grupo, como base del aprecio y reconocimiento sociales.

− *Razones y motivación:* lo correcto se hace consistir en el cumplimiento de los compromisos. Es necesario mantener las leyes, excepto conflicto con normas superiores. Prioridad de los intereses del grupo institucional sobre los particulares.
− *Perspectiva social:* se establecen diferencias entre el punto de vista de la sociedad y los acuerdos interpersonales. El individuo acepta que el sistema social determine roles y reglas. Las relaciones interpersonales se encuadran en el sistema.

NIVEL TRANSICIONAL: Tardíamente, Kolbert ha incluido, entre los niveles convencional y posconvencional, un nivel intermedio, que tendría los rasgos del posconvencional, pero carecería de un elemento básico de éste: los principios. Sus *razones y motivación* serían: relativismo subjetivista, elecciones personales, motivadas por emociones; conceptos igualmente relativistas del deber y de lo correcto. Su

perspectiva social: posición individualista e independiente respecto al contexto social. El agente prescinde de compromisos con la sociedad y toma decisiones al margen de contratos con la misma.

NIVEL III. Posconvencional o de principios. Las acciones morales se enjuician a partir de valores, principios y derechos, aceptables para todos los individuos de una sociedad en vistas al logro de lo bueno y justo. La conciencia aprueba o desaprueba, ateniéndose a principios socialmente aceptados.

Estadio 5. Derechos del individuo y contrato social o utilidad. Existe conciencia de valores y normas generales básicos, si bien variables.

- *Razones y motivación:* se actúa conforme a las reglas convenidas por imparcialidad y contrato social. Algunos valores y normas, tales como las referentes a la vida o a la libertad, no son relativas y han de mantenerse prescindiendo de opiniones mayoritarias. La idea de deber se deriva del contrato social en pro del bien y de los derechos comunes. Aceptación de compromisos libres de familias, de amistad o de trabajo. Adecuación de las leyes a la utilidad general.
- *Perspectiva social:* el agente se sitúa en perspectiva anterior a la sociedad, como individuo racional consciente de valores y derechos, dados con antelación a los compromisos y contratos sociales. Las perspectivas sociales se integran mediante mecanismos formales de contrato, acuerdo o proceso debido.

Estadio 6. Principios éticos universales: el agente moral se orienta por criterios éticos universales, válidos para toda la humanidad.

- *Razones y motivaciones:* lo correcto se juzga a partir de principios universales, aceptados por uno mismo. Tales principios legitiman las normas y acuerdos particulares. En caso de colisión entre normas particulares y principios universales, priman éstos. Los principios universales se basan sobre la justicia, la igualdad y la dignidad de los seres humanos.
- *Perspectiva social:* el punto de vista moral fundamenta la perspectiva, que valida o invalida los acuerdos y los compromisos. El agente coincide con la de quien reconoce la moralidad y el respeto a las personas como fines en sí mismas.

El desarrollo del juicio moral, en opinión de Kolbert, no coincide con las opiniones de Freud o de Durkheim, para quienes la conciencia moral está determinada por las pautas de comportamiento del entorno sociocultural. El desarrollo moral tampoco es producto

de la presión social, sino un combinado de expresividad del sujeto y de aportación del entorno. Desde la fase premoral del niño hasta el estadio de la conciencia regida por principios universales, se suceden etapas de interacciones entre el agente moral y su medio social en las que el crecimiento cognitivo impulsa el desarrollo moral. El *deber*, superadas las fases premorales y egocéntricas de la infancia, aparece como capacidad para conocer y practicar normas. El desarrollo moral culmina en un modelo kantiano de ética, visto en la perspectiva de su génesis y evolución. La universabilidad de los principios morales, la autonomía de la conciencia y la consideración del hombre como fin en sí mismo constituyen los pilares básicos del estadio final. No existe correspondencia estricta entre edad del agente y estadio determinado. El estadio 4 aparece como el más común, el 5 se adscribe al ámbito de la cultura occidental y el 6 se restringe a personas intelectualmente cultivadas.

6.4. Conclusión y balance comparado

A la ética del siglo XX, que comparte preocupaciones con otras disciplinas filosóficas, subyace una discusión sobre los fines y métodos de la reflexión práctica, conducente a un pluralismo metodológico, que pretende hacer justicia a la polivalencia del fenómeno moral. En amplios sectores existe continuidad con la denominada *teoría de la ciencia* burguesa, cuyo interés se centró en el análisis formal del lenguaje, creyendo de ese modo liberarse de las ataduras de la metafísica o de la política. Los debates sobre el análisis del lenguaje practicado por la metaética mostraron cuán dificultoso resultaba pensar los problemas morales sin métodos que recuperaran no sólo las vinculaciones de la ética con la metafísica y la religión, sino también con los supuestos cosmovisionales o sociales, que confieren sentido y significado a la acción humana. A estos efectos la fenomenología, la hermenéutica y la dialéctica permitieron replantear venerables cuestiones de la reflexión práctica. Tanto más urgente resultó aquella recuperación cuanto, a causa de la marejada cientificista, mayor fue el peligro de absorción por parte de la metodología científico-naturalista de los espacios encuadrados por Dilthey en las llamadas *ciencias del espíritu.* Teoría sobre el método, en este caso, no se reduce a codificación del conjunto de reglas de procedimiento, que encauzan un uso correcto de la razón. Significa, más bien, aquella parte de la lógica en la que son investigados y sistematizados los principios del conocimiento científico. Es decir: metodología se solapa con teoría del conocimiento y de la ciencia o, si se prefiere, con un tipo de *razón que reflexiona sobre las condiciones de posibilidad de su propio razonamiento.* Aquí se dan cita cuestiones como la posibilidad y validez del conocimiento moral, la constitución de su objeto o el procedimiento adecuado para su exploración.

Es de hacer notar que el positivismo empirista es una opción metodológica practicada por la sociología y la psicología, que, más que un sistema moral, aporta un procedimiento de investigación de las acciones del hombre. De clasificar las éticas mediante las alternativas *absolutas-relativistas, aprioristas-empíricas, utópicas-científicas, normativas-descriptivas,* el método positivista declara inviables a todas las primeras. A favor del positivismo hay que anotar el haber descubierto la relevancia de las circunstancias sociales e individuales del *hecho moral* y haber ampliado las técnicas de análisis del mismo. En un momento histórico, en el que la metafísica y el trascendentalismo kantiano-idealista parecían condenar a la razón práctica al abstractismo especulativo, el recuperar los componentes sociológicos y psicológicos de la acción humana supuso, al menos, introducir realismo en la reflexión moral. Las contrapartidas, sin embargo, no carecían de riesgos: disolución de la ética en sociología, determinismo causal en detrimento de la libertad personal, pérdida de la especificidad del *deber*, relativismo moral, capitulación ante el modelo baconiano de ciencia…

Empiristas serían, en este sentido, las éticas de inspiración hedonista, de Arístipo a Hobbes, o las utilitaristas de J. Bentham a J. S. Mill. En éstas, no obstante, se mantiene un concepto vinculante de felicidad, que actúa de soporte de teorías de carácter normativo, que las diferencia respecto al neutralismo axiológico de la ética *sociológica,*

centrada en la estadística y en la descripción de fenómenos o de la ética analítica, interesada exclusivamente en el análisis lingüístico de los enunciados morales. El positivismo, en cualquiera de sus variantes, adopta una actitud crítica respecto a opciones metodológicas como la *hermenéutica* o la *dialéctica.* Ambas son tenidas por opciones lastradas de *aprioris* prejuiciosos. Carecerían, por ello, de racionalidad. Tras categorías como *intuición, comprensión, sentido,* usadas por la hermenéutica, se ocultaría el irracionalismo. Constituir a éstas en criterio último de validez de los juicios morales implica un subjetivismo incapaz de universalizar normas y valores.

Situada en la trinchera opuesta al positivismo empirista, la metodología aristotélico-escolástica, al constituir a la metafísica o a la teología en soportes de la ética, descarta procedimientos exclusivamente empíricos o analíticos a ventaja de un método etiquetable de realismo trascendental. La lógica interna del razonamiento metafísico establece equivalencias entre el ser, la verdad y la bondad, las cuales exigen un método de exploración que toma en consideración la calidad moral de los contenidos de las acciones humanas y deriva de aquella normatividad la validez de la verdad, de la bondad y del deber. A tal procedimiento se hacen acusaciones de objetivismo desde la hermenéutica y de esencialismo inmovilista por parte de la dialéctica, así como de acientificidad desde los lares empiristas. La metodología escolástica, por su parte, al someter el discurso racional a normativas en última instancia suprafilosóficas, tales como la revelación, la fe o el magisterio opera sobre supuestos calificables unas veces como hermenéuticos y otras como trascendentales, cuya lógica goza de una extrema coherencia, si bien choca con dificultades al aplicar el principio de universalización de normas en las sociedades pluralistas.

La metaética tiene ante sí un problema cuya solución excede el método por ella empleado. Es el problema de la incapacidad para fijar un criterio de discernimiento, que permita distinguir enunciados morales prescriptivos de enunciados de idéntica forma, v. g., normas o mandatos no morales como órdenes militares, recomendaciones sanitarias, etc. El análisis lingüístico choca aquí con una frontera que remite a presupuestos no tematizados por la metaética, tales como experiencias precategoriales y prelingüísticas, elementos performativos, mundo universalmente vivido y lenguaje correspondiente, etc., y que barruntan cuestiones fundamentales de la ética tradicional. Es decir, el análisis del lenguaje acaba remitiendo a los presupuestos metafíisicos de las denominadas por Wittgenstein *formas de vida.* Si el discurso moral versa sobre las creencias personales, los valores preferidos por el agente moral o la realidad sociopolítica, el lenguaje aparece condicionado por un saber o mundo axiológico previo, a veces no tematizados, cuya legitimación racional precisa de clarificación. Los lemas *ética sin religión o ética sin metafísica*, etc., no andan ellos mismos sobrados de evidencia. Habría de añadirse, además, que la racionalidad analítica corre el riesgo de naufragar en formalismo vacuo al olvidarse de que la ética implica contenidos, normas, valores y obligaciones. Tras una hipertrofia de sutilidades se camuflaría una liquidación de las versiones tradicionales de la metafísica, de la ética y de la religión. La desaparición del temario ético de referencias a la finalidad, la virtud o la ley lo atestiguan. El problema básico de las éticas analítico-

descriptivas del lenguaje reside en su incapacidad, dado su neutralismo axiológico, para aportar criterios de moralidad desde los que fundamentar el deber y la obligación. El legítimo afán por subrayar la especificidad del lenguaje moral, enfatizando la autonomía de la ética respecto a las ciencias naturales, la sociología o la metafísica, no evacúa la sospecha de que la ética este siendo reducida a lógica y a lingüística. Tales deficiencias, sin embargo, no empañan las contrapartidas valiosas del análisis lingüístico: con él la ética se libera de aquellos reduccionismos que constantemente la acechan.

Desde la dialéctica, en sus versiones contemporáneas, se practica una critica inmisericorde contra la hermenéutica y el positivismo. Se coincide con la hermenéutica en subrayar la vacuidad ético-social de las diferentes formas de positivismo. Pero se achaca a la hermenéutica ingenuidad crítica, intencionalidad tradicional regresiva y subjetivismo larvado. En ella reaparecería en forma secular el modelo de conocimiento religioso. La dialéctica muestra animadversión, sobre todo, al positivismo y sus variantes contemporáneas. El concepto de método y ciencia por él profesado arraiga en el modelo social del que es producto: la sociedad capitalista burguesa. La ciencia derivaría, en ese caso, hacia ideología apologética de la clase dominante.

El apelo a la intuición, a sentimientos y a emociones como justificantes del obrar está en desacuerdo con la racionalidad y universabilidad de las normas de conducta. Se enfatiza, lo cual es, sin duda, un logro, la relevancia motivacional que los elementos psicológicos: el sentimiento, la pasión o el impulso, desempeñan en la elección y ejecución de actos. Pero se choca con la dificultad de justificar el tránsito desde el nivel intuitivo-emocional al discursivo racional y el paso ulterior a la universalización de normas. Es problema que intuicionistas y emo-tivistas comparten con M. Scheler y sus continuadores, los partidarios de una *ética material de valores*. La carencia de criterios intersubjetivos de comunicación abre la puerta a subjetivismos de toda laya y a manipulaciones emocionales.

De estar de acuerdo con los metaéticos, que la validez y el sentido de los enunciados morales no han de ser situados ni en el nivel cognitivo-descriptivo (saber objetivo) ni en el objetivo-veritativo (ciencia empírica), ¿donde ha de ser buscada su consistencia? La hermenéutica responde que el problema del significado de los juicios morales ha de ser formulado en términos de *sentido* de los enunciados en un encuadre global de comprensión e interpretación. La lógica de la verdad es sustituida por la lógica del sentido y la pregunta por la verdad se subordina a la comprensión del sentido. El significado del lenguaje moral no estaría condicionado, en ese caso, por los criterios empíricos de verificación o falsación al uso en las ciencias naturales, sino por la del horizonte global de interpretación, aportado por un *apriori* o precomprensión. Aunque la legitimación racional de éste y de la decisión a favor del mismo remita inevitablemente al problema kantiano de la fundamentación, el sentido de un enunciado vendría dado por la coherencia interna de un enunciado dentro de un encuadre global de significación y de una praxis acorde con el *apriori* axiológico de un *tipo ideal*. El sentido del discurso moral, en ese caso, no aparece condicionado por instancia extrínseca al mismo, sino que emerge de la interioridad del mismo fenómeno moral.

La epistemología genética, finalmente, ofrece aplicaciones fecundas en pedagogía. Al reconsiderar en perspectiva evolutiva el juicio moral modifica y corrige el formalismo abstracto del sujeto moral kantiano, vinculándole a la evolución de la vida psíquica. La ética no aparece, en ese caso, como cuerpo doctrinal abstracto y cerrado, cuyos principios se aplican a la casuística moral para cualificar su bondad o su maldad, sino como proceso de adquisición de componentes de la moralidad, tales como las normas o los juicios prácticos, que acotan los límites de la responsabilidad del agente en la fase de evolución en la que se encuentra.

7
El apriori *de la nada: genealogía del nihilismo ético*

7.1. La biografía y el significado de una palabra: nihilismo

Cuatro siglos antes del nacimiento de Cristo, un hombre culto de la Magna Grecia (Sicilia), el sofista *Gorgias*, exaltado por Platón a protagonista de uno de sus diálogos más famosos, sintetizó en un breve texto el dogma nihilista: *1) nada existe; 2) si algo existiera, no sería cognoscible; 3) si algo existiera y fuera cognoscible, sería incomunicable.* La nada, pues, proyecta su sombra alargada sobre las regiones del ser (metafísica), del conocer (saber) y del comunicar (lenguaje). Las consecuencias son el vacío, la *skepsis* y el silencio.

Desde entonces han sido multitud quienes han recorrido las diferentes sendas del *nihilismo*. El término fue utilizado a partir del siglo XVIII para significar diferentes opciones filosóficas y religiosas: *misticismo, idealismo, ateísmo, panteísmo, escepticismo, pesimismo, egoísmo*... Un amplio componente de nihilismo lingüístico implicó toda la teología *apofática,* fuera la del escriba vete-rotestamentario que carecía de nombre para apelar a Dios, fuera de Plotino cuando declaraba al *Unum arretón (lo indecible),* fuera de Nicolás de Cusa cuando calificaba a nuestro saber como *docta ignorancia,* fuera de Wittgenstein cuando exigía silencio sobre lo místico, lo ético y lo estético, por ser aquello de lo que no se podía hablar. Nihilistas fueron para F. H. Jacobi las filosofías de Kant y de Fichte, al reducir la realidad a la nada por imperativo de la propia subjetividad abstracta; como nihilismo panteizante etiquetó Ch. Weise a la *Lógica* de Hegel por permanecer prisionera de la nada, que no logra construir realidad a través del devenir dialéctico del concepto; de nihilismo poético acusó J. Paul a la poesía prerromántica de Fr. Schlegel y Novalis por su adición al yo y la consiguiente disolución del todo en la oquedad del sujeto; la misma ironía romántica de Kierkegaard, exacerbando la dimensión trágica de la experiencia de la culpa y de la angustia que la acompaña, rezuma talante nihilista, bebido en el pesimismo de los Reformadores. Nihilista sería, según L. S. Mercier, el hombre "qui ne croit a rien, qui ne s'interese á rien"; W. Hamilton, en sus *Lecciones de metafísica* (1859), aplica el término nihilismo para designar a las filosofías negadoras de la realidad sustantiva de las cosas; como nihilista fue anatematizada por F. Baader la crítica antiteísta de la religión (B. Bauer, L.

Feuerbach) a causa de su disolución de la sustancia del cristianismo en el nihilismo científico destructivo; M. Stirner encontró en el nihilismo el rechazo más eficaz de aquellos conceptos abstractos, tales como sociedad o humanidad, que gravitan como fantasmas sobre el yo individual concreto. De ahí el lema con que cierra su famosa obra *El único y su propiedad:* "yo he situado lo que me concierne sobre la nada". También rezumaba para muchos nihilismo los movimientos sociales crítico-revolucionarios. J. Donoso Cortés inculpa de nihilista al socialismo de P. J. Proudhom y K. Rosenkranz acusa de nihilismo radical a la revolución del proletariado. Incluso en la metafísica de la voluntad desarrollada por A. Schopenhauer fueron encontrados rasgos del nihilismo panteizante extraído de la mística budista.

En la Rusia zarista prerrevolucionaria de la segunda mitad del siglo XIX y bebiendo en fuentes alemanas y francesas, el término *nihilismo* se generalizó en la crítica literaria con el significado de trivialidad y carencia de gusto. El término adquiere paulatinamente forma de cosmovisión individualista, pesimista y anárquica, con amplia incidencia cultural y política. I. S. Turguéniev, en su novela *Padres e hijos* (1962), diseña la imagen del nihilista revolucionario en el personaje de Bazárov, agitador radical, rebelde ante toda autoridad e infiel a toda creencia. Para una sociedad conservadora y casi feudal, el hombre nihilista simbolizó al inconformista radical, enfrentado a tradiciones e instituciones y en permanente conflicto con una moral convencional, tarada de hipocresía farisaica. Los principios y valores que legitimaban aquella sociedad representaban la *nada* a desenmascarar y a destruir. A. I. Gercen sentencia: "el nihilista no cambia el *algo* por la *nada*; desenmascara que la *nada*, tenida por *algo,* es una ilusión óptica". La crítica literaria allanó el camino a la crítica de la metafísica y a la religión, tal como ésta aparecía maridada con la autocracia zarista. Pasar de las ideas a la ética y a la política resultó tarea fácil, al cuestionarse desde opciones individualistas radicales toda norma o deber legitimadas por la familia o la tradición. En ese clima emergen los anarquistas a lo A. Bakunin y su revuelta contra las normas y deberes derivadas de la religión y de la sociedad burguesa. N. Strachov en sus *Cartas sobre el nihilismo* (1881) identifica al nihilismo con la crítica de todo orden establecido. El término, carente en sus orígenes de implicaciones políticas, fue posteriormente, a finales de siglo, utilizado para designar a los movimientos revolucionarios tendentes a derrocar el despotismo del régimen zarista. El debate en torno al nihilismo reflejó en la Rusia prerrevolucionaria la profunda crisis de una sociedad en la que el poder político, la tradición religiosa y la moral se mostraron incapaces de digerir los avances de la ciencia y de la democracia.

El credo nihilista codificó laboriosamente sus dogmas a lo largo de centurias, llegando a nosotros como ideología de largo alcance en la ética. Tan largo como el de la palabra *nada* cuando ésta sustituye a la palabra *ser.* El nihilismo reduce o tiende a reducir las cosas a la nada, negando toda entidad al ser, a la verdad, a los valores y al lenguaje. En este sentido posee los rasgos de una cosmovisión totalizadora. Pero el nihilismo puede ser contemplado también como proceso o acontecer fatal. Heidegger encuentra en él "la esencia de la historia de Europa" *(Nietzsche,* II, 91). Es un evento que acontece y que consiste en el esfumarse de aquellos valores e ideales que sirvieron de referente a la

verdad y al bien y que, una vez desaparecidos, el hombre se encuentra en situación de perplejidad, desorientación y carencia de sentido. Con Nietzsche y Heidegger, el nihilismo adquiere rasgos de metafísica totalizadora. Pero no siempre se presenta como tal. La mayoría de las veces lo hace ocupando o colonizando un segmento de lo real. Aparece, en este caso, como *crítica de los tipos de razón* legados por la tradición a los que sustituye por otras formas de racionalidad: pragmática, instrumental, positivista… En este sentido es posible una tipología del nihilismo distinguiendo:

a) Nihilismo *metafísico,* tal como se perfila en Heidegger.
b) Nihilismo moral y religioso, tal como lo profesa Nietzsche.
c) Nihilismo *antropológico,* tal como lo desarrolla Sartre.
d) Nihilismo *gnoseológico,* tal como subyace a opciones agnósticas.
e) Nihilismo *ético-social,* tal como el neutralismo axiológico de las ciencias sociales presuponen.
f) Nihilismo lingüístico, tal como la doctrina de la incomunicabilidad del lenguaje afirma.
g) Nihilismo cultural, en fin, tal como el *pensamiento débil* de los posmodernos insinúa.

Por lo que a nuestro problema concierne, el análisis del *nihilismo moral*, entendido como cosmovisión globalizante, lo efectuaremos de la mano de insignes pensadores contemporáneos: F. Nietzsche, M. Weber, E. Husserl, M. Heidegger y J. P. Sartre. A la sombra de todos ellos la filosofía tuvo uno de sus últimos partos: la posmodernidad, en donde el nihilismo adopta un ropaje estetizante, pero no por ello carente de implicaciones profundas para la ética. Nuestro recorrido por la fenomenología contemporánea del nihilismo nos permite formular una constante del mismo: en todas sus variantes tiene lugar un *quid pro quo:* algo se presenta en forma de engaño, ilusión o estafa. Rastrear ese algo permite un reencuentro con la ética no bajo la forma de deber, sino como experiencia de la negatividad.

7.2. El ocaso del ser y el imperio de la nada: el nihilismo metafísico-religioso

Nihilismo significa anulación o aniquilación de los soportes de verdad, valor y norma sobre los que se sustenta la ética y la política, así como la incapacidad para asignar cualquier sentido a la vida y a la historia. Desaparecidos los fundamentos con la muerte de Dios y la negación del ser, la vida y la existencia aparecen como absurdas y vacías. Es de lo que a partir de finales del siglo XIX y bajo influjo de Nietzsche, el nihilismo encarna bajo ropajes diferentes. A la sombra de la nada, la vida humana se torna problemática y lábil. *Los hermanos Karamazof* de Dostoievski, *El Proceso* de Kafka, *El mito de Sísifo* de Camus, la poesía de Rilke o los relatos de Unamuno reflejan las experiencias nihilistas de la muerte y del fracaso. G. Benns percibe al nihilismo como *situación normal* de nuestra época. De hecho, el nihilismo se convierte en tema central de la filosofía de la existencia, constituyendo uno de sus rasgos diferenciales. Frente a los mitos románticos, que habían inspirado el optimismo de la cultura decimonónica: espíritu absoluto, progreso, infinito… el existencialismo se expande como conciencia de la crisis cultural del mundo posburgués, de la que, a través de las dos guerras mundiales y de las crisis económicas, emana un halo de pesimismo profundo. La experiencia del ocaso de un sistema de valores se traduce en inseguridad, vacío y desesperanza. La vida humana se descubre como conato persistente de realizar posibilidades y, simultáneamente, como fracaso de cualquier esfuerzo. Todo proyecto resta anulado por *la nada*, que constituye el mundo fáctico (Heidegger). Ciertamente el hombre es libertad. Está condenado a elegir. Pero sólo se puede elegir lo que de hecho somos: *nada.* De ahí que el hombre se reduzca a una pasión inútil (Sartre). Por todo ello el nihilismo muestra gran desconfianza hacia los tipos de racionalidad del pasado, incapaces para hacerse cargo de la situación existencial del individuo.

7.2.1. Nietzsche: acontecer del nihilismo y "muerte de Dios"

Profundizando en el mundo como *representación embustera* de A. Schopenhauer, F. Nietzsche formula la versión más radical del *nihilismo ético.* En *Humano, demasiado humano,* clama: la mentira es la esencia de las cosas y de ella se sigue el escepticismo moral. El nihilismo es la consecuencia. "De la nada solamente se libera el arte como expresión de la vida. El hombre cabalga a lomos de un tigre, colgado de sus sueños. ¡Dejadle gozar de la belleza y de la vida!, clama el artista. ¡Despiértale en nombre de la verdad!, clama el filósofo". Todo resulta cuestionable: la verdad, la ciencia, la filosofía… *La voluntad de poder,* recopilación caótica de escritos de la década de los ochenta, desglosa las ideas centrales de Nietzsche:

a) El mundo, y en él el hombre, carecen de sentido. El mundo es caos.
b) El hombre, no obstante, atribuye un sentido al mundo y según tal sentido lo interpreta. Una ficción mental adquiere con ello rango de realidad objetiva del mundo.

c) El mundo se corresponde, pues, con los valores que el hombre antropomórficamente proyecta sobre él. Lo cual sitúa al hombre en el mundo sobre el soporte de una experiencia fundamental de valores.
d) La genealogía de la moral, por el contrario, tiene por misión el desenmascarar el sentido psicológico de los intereses subjetivos que subyacen a la atribución de valores objetivos al mundo.
e) Tal estrategia le permite descubrir la verdad del mundo, consistente en su mentira y en su carencia de sentido real, por ser producto de un engaño: tomar como realidad con sentido a lo que carece de él.

Este descubrimiento de la falsedad axiológica del mundo otorga al hombre la libertad suprema, en cuyo horizonte hacen aparición las grandes categorías del pensamiento nietzscheano: nihilismo, muerte de Dios, superhombre, voluntad de poder, inversión de valores, eterno retorno.

Pero ¿cuáles son los caminos por los que el hombre descubre la nada del mundo? Desde luego, no la filosofía tradicional, cuya historia se limita a narrar la secuencia de sentidos atribuidos por el hombre al mundo. Las diferentes filosofías aparecen como osados antropomorfismos y prometeicas proyecciones de un *ego demasiado humano,* que se proyecta sobre el caos del sinsentido, con la pasión de quien se ve urgido a dar un sentido al mundo porque no puede vivir sin él. El fenómeno moral de otorgar valores y sentido al mundo resulta ser así una fabulación proyectada por el hombre necesitado, cuya vida no es posible si carece de sentido. Frente a tal autoengaño Nietzsche apela al coraje de mirar a la situación cara a cara, reconociendo el hecho del nihilismo e intentando su superación. Para ello Nietzsche elige otro camino: el de la ciencia y el de la historia y a veces, el de la biología, saberes que omiten las valoraciones en su quehacer y que, por ello, omiten los presuntos sentidos atribuidos por el hombre al mundo. Al final de este camino se descubre el nihilismo, porque la estrategia elegida es la de la *voluntad para la nada.* El proceso de autodescomposición de los valores de la cultura europea se encuentra, pues, un elemento positivo: poner al hombre ante su propia verdad y ante la falsedad de la tradición platónico-cristiana. Un síntoma del poder del espíritu que triunfa. Pero es también síntoma de la necesidad de reconstruir nuevos valores e impulsar su promoción.

Nietzsche contempla al nihilismo no como un sistema doctrinal, sino como un acontecimiento irreversible. El nihilismo expresa la esencia del proceso histórico de Occidente. Constituye la lógica interna de la historia de Occidente y de su destino. En calidad de "primer nihilista completo de Europa", Nietzsche describe en el *Prefacio* de la *Voluntad de poder* el advenimiento del nihilismo europeo: "lo que narro es la historia de los dos últimos siglos. Yo describo lo que necesariamente acontece: la llegada del nihilismo". Éste aparece, pues, como un acontecimiento que discurre desde el nacimiento de la moral gregaria y de la verdad metafísica hasta la destrucción de ambas. Se trata de un fenómeno de *decadencia*, impregnado de *pathos* metafíisico y afán de racionalidad, que *se inicia* en el pensamiento clásico con Sócrates y Platón y se acentúa en el

cristianismo. En él se sublima un modelo determinado de conciencia y de verdad (*La gaya ciencia*, af. 357). Pero el proceso de fundamentación de una verdad universal se desintegra paulatinamente en una multiplicidad de verdades sectoriales que desemboca en el escepticismo. De esa forma se llega a la forma extrema del nihilismo. Este proceso caracterizará a las dos próximas centurias y culminará en la inversión de todos los valores *(Umwertung aller Werten),* programada por el superhombre.

La metafísica occidental se construye sobre el presupuesto de una *ficción:* la existencia de un *mundo inexistente.* Un autoengaño del hombre, que acumula en la metafísica sus mayores errores, tomándolos por verdades. La metafísica convierte al mundo en *fábula.* Pero tal mundo, como se ha dicho, no existe. No existe ser en sí, porque todo es fenómeno e interpretación, como los posmodernos enfatizarán. Y toda interpretación se realiza en virtud de la posición del hombre en esa realidad. En el proceso de autodescomposición de los valores de la cultura europea, la primera víctima que el nihilismo descubre es el valor supremo nombrado por la palabra Dios. Dios ha muerto y con El el orden moral religioso que sustentaba. La *muerte de Dios* equivale a la desaparición de la *metafísica,* porque la muerte afecta por igual a la Idea platónica, al Dios del teísmo, al Logos cristiano, al Absoluto hegeliano y a los derivados de todos ellos. La ontoteología se disuelve. La muerte de Dios no es una deducción especulativa, es un evento que acontece como episodio fatal de la llegada del nihilismo. Según el conocido pasaje de *La gaya ciencia* (af. 125), con la muerte de Dios desaparece el sentido de la vida y el fundamento de los valores del Occidente cristiano. Tras la muerte de Dios resta el régimen de la nada en donde se carece de valores, normas y obligaciones. Es decir: desaparece la ética en su concepto tradicional, para ser sustituida por las acciones carentes de rumbo de un hombre, que vaga sin brújula en la nada infinita. Pero si la fórmula *Dios ha muerto* expresa la desaparición del ser sacralizado de la metafísica, la expresión *eterno retorno* destruye la concepción lineal cristiana de la historia y con ella el soporte del sentido unitario del tiempo en donde encajaban las ideas de creación, providencia y finalidad, como soportes teóricos de una axiología y una normatividad cristianas. Muerte de Dios significa no sólo la muerte del Dios cristiano, sino también la muerte del Dios de la metafísica platonizante, la desaparición del bien y verdad supremos, cuyo sol permitía percibir las sombras que deambulan por el fondo de la caverna. Con ellos desaparecen la verdad en la que creíamos, el valor que nos motivaba, el sentido que nos orientaba.

Nietzsche fuerza al lenguaje para expresar las implicaciones religiosas y éticas del nihilismo: *creencia en la increencia, negación de todo valor, devaluación de los valores vigentes, existir sin meta y sin sentido…* Existe una concatenación lógica coherente: el nihilismo conduce a la liquidación de la metafísica y a la muerte de Dios y ambos a la crisis de valores y a la anulación de los fundamentos de la ética. El nihilismo posee una dimensión *pasiva,* deconstructora: desenmascara la mentira de los valores vigentes hasta el presente, es decir, de la cultura occidental cristiana. Con ello sustrae las bases de la ética, porque siendo evento y experiencia histórica se despliega, ante todo, como fenómeno moral. De lo que la cosa va es de los valores. Muerto Dios, éstos se anulan y

no existe fundamento para el *tú debes*. El nihilismo aparece, por tanto, como sustancia de la ética tradicional, sustentada sobre el ser y Dios y, por ello, como expresión de su mentira. El nihilismo nos muestra la nulidad de los valores de nuestra cultura y la lógica interna de la misma: el ocaso de sus valores e ideales. Toda atribución axiológica de sentido se ha relativizado. Los supremos valores se han devaluado y carecemos de respuesta para nuestros porqués.

El nihilismo posee doble dimensión. Una negativa: devaluación *(Entwertung)* y anulación de los valores vigentes. Y otra positiva: reconversión e instauración de un nuevo orden de valores *(Umwertung)*. Ésta es activa y generadora. Al mostrarse como fuerza poderosa de destrucción, el nihilismo aparece también como exigencia de nuevos valores. Se trata, por tanto, no sólo de desenmascarar la falsedad del sistema axiológico vigente, sino, de acuerdo con el *método genealógico*, de rastrear la gestación del superhombre y de la nueva axiología. El derribar habilita un solar sobre el que se puede construir la moral del superhombre y la transmutación de valores realizada por la voluntad de poder. El vacío dejado por la muerte de Dios posibilita la afirmación del superhombre y la instauración del orden de valores por él creado: la libertad excluyeme de toda heteronomía y el poder del hombre sobre su propio destino. El temprano culto de Nietzsche al genio estético, personificado en Wagner, reaparece bajo la figura del superhombre. Éste erige nuevos valores, referidos heroicamente a sí mismo, superando el destino nihilista. El *Prólogo* del *Así hablaba Zaratustra* presenta al superhombre como nuevo sentido del mundo. El superhombre aparece como la encarnación de la voluntad de poder. Ésta expresa la verdad del superhombre en cuanto instancia creadora de los valores de la vida. Es el hombre quien los crea en virtud de nuestra interpretación de las cosas. Y todo sentido asignado a un valor es expresión de la voluntad de poder. De ello deriva la nueva axiología, en la que los valores vienen creados por el poder del hombre a través de la ciencia y de la técnica. Nietzsche, con ello, al decir de Heidegger, pergeña una nueva imagen del mundo con aspiraciones de metafísica. En este sentido, Nietzsche, más que nihilista, postularía una reconversión de los valores *(Umwertung der Werte)* mediante la subversión de los valores tradicionales. El principio de la nueva axiología es la voluntad de poder, que reafirma aquello que genera vida y robustez. La voluntad de poder adquiere rango de nuevo fundamento de la ética y de la afirmación de los valores de la vida. La verdad y el error tienen por criterio a la vida. Porque es ésta, la vida, el criterio de la verdad y del error. Es "el valor para la vida lo que en última instancia decide". La moral, pues, no desaparece, sino que tiene un nuevo fundamento, que descarta la moral del débil y gregario.

Con la moral sucede un fenómeno paralelo a lo que acontece con la metafísica o la religión: el hombre proyecta antropomórficamente sobre el mundo un significado ético, atribuyendo al mundo algo que él no posee. El nihilismo, en cuanto *voluntad para la nada (Genealogía de la moral*, 2, aph. 21, 24) encubre la *voluntad de poder*, al imaginarse un mundo trascendente desde el que se enjuicia al mundo real. Lo que quiero es poder y lo que en realidad estoy queriendo es la nada. Tal *quid pro quo* desemboca en la autodestrucción del hombre mismo. Los juicios morales entran a formar parte de la

sociedad y actúan a modo de instancias normativas que, por una parte, expresan las necesidades de la masa-rebaño y, por otra, oprimen la creatividad vital del individuo, sacrificándola al *instinto de rebaño.* Cuando éste se siente amenazado por aquéllas, el gregario recurre a la condena moral como estrategia de autodefensa. La ética se origina, de ese modo, como *resentimiento* de los débiles frente a los fuertes. Adquiere formato de ese modo la *moral de los pusilánimes esclavos*, con los valores de sumisión, utilidad e igualdad, que niega la vida como autosuperación. La moral tradicional es hipocresía y mentira tras las que se oculta el resentimiento de los débiles. Su opuesta es la *moral de los fuertes y señores*, ética elitista de altas miras y autoglorificadora del hombre, cuyos valores más elevados, el orgullo y la alteza de miras, son creación del hombre. Aparecen contrapuestos, pues, dos *tipos-ideales* de ética, la ética gregaria de los *siervos* y la ética aristocrática de los *señores.* Nietzsche dispone con ellos de un esquema conceptual para enjuiciar la ética cristiana. Esta se adscribe a la ética gregaria de siervos, cuya pusilanimidad y resignación se basan en la negación del hombre. A los valores éticos de la moral de esclavos, Nietzsche opone los valores fundados sobre la vida que la voluntad de poder genera: lo irracional, el instinto, el orgullo. Reaparece el espíritu dionisiaco como exaltación de la vida, de lo pasional, de la arrogancia y de todo lo que excluye la debilidad.

Ambos tipos de moral permiten reconstruir genéticamente la historia de la ética y de los conceptos de culpa, conciencia, remordimiento, deber, mérito… La genealogía de la moral posibilita, pues, descifrar el significado y alcance de las ideas morales. La moral socrática marca el inicio de la decadencia moral, al introducir una moralidad perversa con la que triunfa la razón sobre la vida, Apolo sobre Dionisos. Tal perversión se prolonga en la religión cristiana mediante conceptos como el *más allá* y la negación de los instintos vitales. La decadencia se muestra en forma de moral de esclavos y de ascetismo de sacrificio y abnegación. Es la moral del resentimiento basado en una razón y una verdad que no existen. Frente a ella, el superhombre se desvincula de tradiciones y normas, haciendo caso omiso de prejuicios. La autoridad, la verdad y la ley dejan de ser instancias normativas. La libertad suprema se alcanza cuando el nihilismo muestra la mentira de los fundamentos de la ética tradicional. Es la situación que alcanza el *librepensador y amoral,* liberado de la heterono-mía del ser y de la norma y que se encuentra en una alternativa trágica: o resignarse a vivir en el heroísmo del vacío o lanzarse a reconstruir un nuevo orden de valores. Es lo que el superhombre y su voluntad de poder llevan a cabo. De ese modo la afirmación del nihilismo desemboca en la superación del mismo. Liberado de fabulaciones metafísicas y religiosas y de los valores sobre ellas cimentados, el hombre, sobre el solar de la nada, construye el nuevo sentido de la vida. Los valores de la *decadencia* de la razón occidental son sustituidos por los valores de la vida y su cortejo de instintos.

El fenómeno del nihilismo explícita con la doctrina del *eterno retorno* su peculiar interpretación del tiempo y del acontecer. Ambos carecen de sentido y finalidad, reiterando en ciclos a la nada y al absurdo *(La gaya ciencia,* afs. 341, 385). El eterno retorno es el modo de expresar el devenir del cosmos como vida y no como razón. El

amor fati sustituye a la idea de providencia. La interpretación *teleológica* del acontecer profesada, ya por el providencialismo teísta, ya por la razón hegeliana, es anulada de forma más radical que en la concepción mecanicista de las cosas, profesada por la fisicomatemática. El devenir carece de culpa y es inocente en contra del sentimiento de pecado de la ética cristiana. En consecuencia, ni está necesitado de redención ni es acreedor de castigo y condenación. De los valores que fueron atribuidos falsamente al mundo derivó la condena del acontecer a partir de aquel mundo inventado. El ser como fabulación era lo que prestaba valor. La voluntad de poder y su capacidad de fabulación inventaron una verdad del mundo consistente en un error sobre el mismo. Pero descubierta su nihilidad, el mundo redescubre su verdad. El ser solamente tiene una dimensión estética y no ética. El *eterno retorno* se convierte de ese modo en la forma más extrema del nihilismo.

7.2.2. El fin de la metafísica y la ética carente de esperanza

Abandonando la *teoría de la ciencia,* tema central de la filosofía de comienzos de siglo, Heidegger retorna a la ontología, en la modalidad de pregunta por el sentido del ser. Pregunta que hace el hombre y que tiene por objeto al hombre mismo. Quien pregunta y por lo que se pregunta coinciden y la palabra que los nombra es el *ser-ahí (Dasein).* Filosofar se identifica con preguntar por el porqué y para qué de la vida y del mundo. Es decir: la pregunta fundamental de la ética y de la religión. El *existente* no es un hecho o un objeto, como el positivismo naturalista creería, ni tampoco una esencia intemporal como la metafísica profesó. Es una *posibilidad, un proyecto, un conato de trascenderse,* si bien posibilidad limitada por el *hecho* del mundo o facticidad. La temporalidad, sobre la que la historicidad del hombre se sustenta, aporta el horizonte donde aquél se descubre a sí mismo como posibilidad. Tal posibilidad se inscribe en el *ser-en-el-mundo,* entendiendo por mundo el conjunto de cosas-utensilios, puestas a disposición del hombre, en donde encaja el proyecto existencial, que el hombre elige para sí en un mundo que le viene impuesto de antemano y cuyo tiempo aparece limitado por la muerte. El mundo permite, por tanto, al hombre trascenderse a sí mismo usando la libertad pero dentro de los límites acotados por ese mundo (*Ser y tiempo*, parág. 4 ss.). Existir en el mundo significa proyectarse en un entramado de posibilidades, dentro del cual el hombre se comprende y confecciona su proyecto entre las disponibilidades que el mundo le ofrece (*Ib.,* parágs. 31-32). La comprensión se despliega de ese modo en interpretación. Esta nos descubre al hombre en situación de *deyección*, de estar arrojado en el mundo de cosas, que configuran la facticidad, y que convierten al hombre en hecho cosificado y abandonado al destino del mundo. Tal pertenencia del hombre al mundo implica el estar relacionado con los otros, *teniendo cuidado* de sí mismo y de los demás, ya sea mediante una coexistencia inauténtica, consistente en liberar a los otros de preocupaciones en el anonimato de la masa gregaria, en el *se es (Man)* del "don nadie" –mundo pleno de máscaras de la trivialidad cotidiana en donde el sí mismo desaparece–, ya mediante una existencia auténtica consistente en ayudarles a descubrirse a sí mismos,

asumiendo las propias preocupaciones. El *estar preocupado por sí y por los demás* constituye el modo fundamental de existir del hombre, el cual se proyecta hacia el futuro, sometiéndose siempre al destino de un mundo que le devuelve a su condición originaria y fáctica. De ese modo toda posibilidad se torna imposible y todo intento de escapar de la existencia inauténtica en fracaso. Son saltos desde la nada y recaídas en la nada. Es la hipoteca que lastra cualquier empresa humana, llámese lenguaje, ciencia o ética.

La ontología del *Dasein* implica la superación *(Ueberwindung)* o final de la metafísica tradicional, pero superación no en el sentido de la muerte de la misma a manos del análisis lógico del lenguaje, tal como Carnap había exigido hacia 1931, sino de acabamiento o explotación máxima de las virtualidades de la metafísica. Por boca de Carnap, el neopositivismo había enunciado uno de sus dogmas fundamentales: el discurso metafísico estaba destinado a desaparecer, puesto que se componía de una sarta de enunciados carentes de sentido. La tesis de Heidegger va por otro camino: la metafísica se encuentra en la fase final de su remate o terminación *(Vollendung).* La historia de la misma coincide con el acontecer del olvido del ser a base de *reposiciones* deficitarias del mismo. Aquélla, la metafísica, ha interpretado al ser desde Dios o desde la conciencia, olvidando al ser del *Dasein.* A partir de Platón y Aristóteles, una tradición que llega hasta Hegel falsifica el concepto de verdad, al hacer consistir ésta en la adecuación de un juicio a una idea y no en desvelamiento de lo que el ser es. La *ontología* clásica se prolonga en la *ontoteología* medieval y ésta en la *ontoegología* moderna. La metafísica occidental consiste, pues, en un proceso de ocultamiento de la verdad y por ello, como Nietzsche hizo notar, en una gran mentira. La metafísica clásica ha seguido el camino errado de buscar el sentido del ser en los entes. Es física camuflada y extraviada en los entes. El pensamiento moderno conduce la metafísica a su final, en el sentido de consumación o agotamiento de las propias virtualidades. Se trata, pues, de superar la metafísica como historia del olvido del ser (*Introducción a la metafísica,* 1956). Aquel proceso de ocultamiento del ser coincide con el *nihilismo,* el cual, mostrando al ente a lo largo de la historia, ha ocultado la verdad del ser. La metafísica, pues, es la expresión conceptual del nihilismo. De ahí que redescubrir la verdad del ser presuponga la superación de la metafísica y el ocaso de la verdad del ente, mediante una recuperación y reposición del *Olvidado* en las metamorfosis de la metafísica del pasado. Por eso, en la *Carta sobre el humanismo* (1947), el ser invita al hombre a montar guardia sobre su verdad, atendiendo a la iluminación que de él emana y lo desvela. Quien desvela al ser es el hombre en calidad de “pastor del ser y vecino del ser”. Él nos muestra al ser en lo que es su casa*: el lenguaje* (*Sendas perdidas,* 1950). Ante todo, el lenguaje de poetas como F. Hölderlin o R. M. Rilke.

El nihilismo, igualmente que en Nietzsche, es un evento: el acontecer fundamental de la historia de Occidente. Sus metamorfosis se inician en el pensamiento presocrático y llegan hasta Nietzsche. Con éste el nihilismo alcanza su consumación al ser descubierto como situación normalizada de nuestra cultura. En efecto: la *voluntad de poder* no es superación, sino culminación del nihilismo. De ello no se han percatado los nietzscheanos. Nietzsche pretendió derribar la metafísica tradicional, identificando el ser

con la voluntad, entendida no como sujeto del querer, sino como *crecimiento* en el poder. A ello corresponde la expansión del dominio del hombre sobre los otros. Es lo que el superhombre pretende. Cuando los hombres han establecido algo como valor, llámese éste Dios, idea o suprasensible, pretenden solamente legitimar e incrementar la voluntad de poder. Por eso, con la desaparición de la metafísica, el poder fabulador de la voluntad de poder quiebra en falacia. Con lo que el hombre quiso superar su finitud se muestra fruto de la nada mentirosa. Descubrir el engaño equivale a conducir el nihilismo a su acabamiento conclusivo, es decir, ser fiel al sinsentido del mundo. Heidegger, ateniéndose al lema "fidelidad al mundo" asume la experiencia nihilista de Nietzsche con una crítica radical al idealismo. Pero cambia el significado del mismo: no es la voluntad de poder la encarnación del nihilismo, sino el poder fútil del ser en su vano intento de ejercer la libertad. Nihilismo y metafísica coinciden (*Holzwege,* 244 s.). La metafísica es nihilista, en primer lugar, porque con necesidad histórica desemboca en la tesis nietzscheana de que el ser coincide con la nada y, en consecuencia, se carece de fundamento para el sentido. El ser flota sobre el abismo de la nada. Heidegger vincula el nihilismo a la tesis del *olvido del ser.* El nihilismo coincide con el acontecer de la metafísica a cuyo cumplimiento pertenece. La metafísica, entendida como ontología, contempla al ente en su entidad. Con ello el ser resta oculto sin que se permita pensar al ser como ser. De lo que la cosa va en la metafísica no es del ser y de su verdad, sino de ideas abstractas. De ahí la equiparación de metafísica y nihilismo.

La etapa final de la metafísica culmina en la civilización tecnológica presente. Ésta genera con ello su peculiar *imagen del mundo.* La conferencia de Heidegger *La pregunta por la técnica* (1953) nos ilustra sobre el tema, no sin temor e inquietud ante un futuro dominado por el *homo faber.* La metafísica, y en nuestros días la ciencia y la técnica han sustituido el problema del sentido del ser por el problema del ente y de su utilidad. La técnica es el último disfraz de la metafísica y el último episodio del olvido del ser. La intuición hus-serliana de la pérdida del sentido de la cultura en el objetivismo científico-tec-nológico reaparece bajo otro ropaje. F. G. Jünger lo había expresado de otra manera: la técnica ha dejado de ser reino de los instrumentos para proclamarse reino de los fines y expresión de la voluntad de poder sobre el hombre y la naturaleza. Heidegger reconduce el problema a la luz que irradia el ser, viendo en la técnica un nuevo episodio de la historia de su olvido. La metafísica inició en su día el pensar al ente como objeto y la filosofía moderna, proclamando a la subjetividad referente de la verdad y del sentido, se construye como *representación del yo* y lo otro de mí se presenta como *objeto.* El esquema sujeto-objeto se convierte en pauta del pensar de la modernidad, encauzando la identificación del ente con el objeto. Nietzsche con su doctrina de la voluntad de poder desenmascara el proceso de olvido del ser que está en curso y Heidegger contempla la técnica como consumación de aquel proceso del olvido del ser. Éste, suplantado por el ente, se muestra como cobertura externa cosi-ficadora *(Gestell)* (*Zeit des Weltbildes*, en Holzwege, 69 ss.). Lo que nos viene dado a través de la técnica moderna es el armazón artificioso –jaula de hierro para Weber– que recubre nuestro mundo. Los productos de la técnica, pues, desvelan al ser bajo el modo de su ocultación. De nuevo el *quid pro quo* o

gato por liebre de la civilización moderna. El ocultamiento u olvido del ser en la técnica consiste en reducir las cosas a productos puestos al servicio del hombre. Por ese camino la técnica configura el mundo como material manipulado e informatizado, desarraigado de suelo humanista. Indigente en todo caso, de pensamiento y de luz irradiada por el ser. Pensar de nuevo al ser implica una superación de la voluntad moderna de poder. El hombre, por tanto, percibe el sentido del ser sobre la pauta del engaño y del fraude, los cuales no permiten al hombre descubrirse en su propio ser. El producto tecnológico se transforma en destino del hombre. Por eso la técnica es *metafísica consumada,* que no se reduce a mero complejo de instrumentos, como vulgarmente se cree, sino a producir desvelamiento en falso del ser. Por eso la técnica, presentando al ser bajo el mando de disponibilidad y dominio, forma parte de la historia del olvido del ser. Y en cuanto fenómeno planetario, la técnica acuña la imagen actual del mundo y de las cosas que en él se muestran. Ante ella el hombre adopta la actitud del abandono resignado *(Gelassenheit),* permitiendo que lo inauténtico invada el existir cotidiano.

En Nietzsche encuentra Heidegger el *nihilismo consumado*, dado que en él se da por acabada la metafísica occidental. Porque el nihilismo no es sólo destrucción de los valores tradicionales y sustitución de los mismos por los valores que el superhombre instaura. Hablando en propiedad, lo que carece de validez es *pensar axiológicamente,* siendo esta forma mental lo más peculiar del nihilismo. En efecto: Nietzsche hace desaparecer la vigencia de las grandes ideas de la metafísica occidental: ser, razón, verdad… El cristianismo resume a todas ellas en la palabra *Dios.* La proclamación nietzscheana de la *muerte de Dios* expresa la desaparición de aquéllos. Desde que tal evento acontece, todos los valores pierden validez y el siniestro huésped del *nihilismo* se convierte en el acontecimiento fundamental de nuestra época. Lo por venir es voluntad de poder, transvaloración que invierte los valores. Éstos adquieren nuevo significado puesto que con ellos se representa al ente, es decir, se consuma la total suplantación del ser y el olvido del mismo mediante la homologación entre ente y valor. Los valores no están dados ni cimentados sobre metafísica alguna concerniente a Dios, el sujeto o la razón, sino sobre la *voluntad de poder*. Ésta los crea, más allá del bien y del mal, para poderse realizar a sí misma como poder. La técnica, en este caso, como instrumental posibilitante de la voluntad de poder, adquiere rango de metafísica de nuestro tiempo. La metafísica reaparece travestida bajo el manto de la técnica y el sentido del ser se oculta de nuevo bajo el ente. Nietzsche, por ello, no supera el nihilismo, sino que resta prisionero del mismo bajo la forma de voluntad de poder. Esta instaura un nuevo orden axiológico con el que de nuevo el ser se oculta tras el ente-valor. Con ello se legitiman los resultados de la técnica: la cosificación del hombre en masa. De ese modo, al mantener la ecuación superhombre-valor, Nietzsche se convierte en último episodio de la historia del olvido del ser y se suma a la tradición de las *imágenes del mundo.* Urge, pues, redescubrir al ser ejerciendo su libertad en su *ser en el mundo.*

La tesis nietzscheana de que la realidad carece de sentido moral reaparece bajo otro ropaje en Heidegger. La liquidación de la metafísica clásica sitúa a la ética en un ámbito en el que las decisiones morales pierden fundamento. La tendencia de la civilización

moderna al reducir al hombre a cosa en un mundo de cosas, le condena a buscar el sentido del ser allí donde no se encuentra, puesto que han desaparecido Dios, la ley y cualquier precepto moral. Todo se encuentra sometido al determinismo de la facticidad del *ser-ahí (Dasein),* en situación de *deyección*, en un mundo en el que el hombre, abocado inevitablemente a la muerte, se encuentra a sí mismo en situación de temor y angustia desesperanzados. La pregunta por el sentido del ser se carga de dramatismo, al estar hecha no desde la *esperanza,* sino desde la *angustia.* El hombre, esboza su proyecto existencial y sus posibilidades en un horizonte de futuro en el que la existencia es comprendida como *ser-para-la-muerte.* Ésta, la muerte, es quien pone *ante nosotros* la experiencia de nuestra temporalidad. La existencia, pues, aparece condicionada por su historicidad y finitud, de modo que ambas acoten el espacio de su acción moral. A decir verdad, en tal esquema mental, la ética apenas dispone de cancha y el mismo Heidegger carece de escenario para tematizar los problemas morales clásicos. Pero su ontología permite rastrear qué cabría decir sobre los mismos en un capítulo *no escrito* por él. La historicidad del hombre en su *ser en el mundo* impone que el sentido de su obrar, los valores y las normas carezcan de validez absoluta fundamentada en ser o sentido alguno. Son la finitud del *ser-ahí* y el *ser para la muerte* quienes imponen el absurdo y el sinsentido a la vida. El destino del ser planea fatalmente sobre el obrar humano, el cual, falto de soportes ónticos, carece de avales y seguridades en su obrar. El que en la dialéctica entre la existencia inauténtica y la existencia auténtica aparezca la *voz de la conciencia,* instando al hombre a proyectarse y trascenderse en sus posibilidades en el mundo, no cambia las cosas. La conciencia sólo apela al hombre a salir de la existencia inauténtica mediante el recuerdo y la aceptación de su *ser para la muerte.* Pero aquí todo esfuerzo resulta inútil, ya que cada proyecto fracasa en la inevitable recaída en lo que se es: la facticidad del mundo. El mundo, es cierto, posibilita al hombre el trascenderse en su libertad. Pero anulando al mismo tiempo esa libertad. Todo naufraga en *la nada* que mina radicalmente al ser y que se manifiesta en el *ser para la muerte*. (*Ser y tiempo,* parágs. 53-58). La existencia auténtica se vive en la angustia provocada por el nihilismo. La voz de la conciencia reclama al hombre a aceptar su única posibilidad real, *vivir para la muerte,* y el estado anímico que ello genera: la *angustia.* Esta hace sentir al hombre su nulidad y finitud. La nada se revela, pues, como la estructura básica del mundo. El hombre es una posibilidad y proyecto anulados de antemano por el mundo de la facticidad al que se encuentran atados. El *nihilismo* cubre con su sombra al existir. De ahí que la conciencia no pueda balbucear apelo moral alguno: *la conciencia apela solamente por la vía del silencio.* Porque quien llama a través de la conciencia es la nada, y en cuanto nada, nada tiene que decir sobre valores, deberes, normas o culpas *(Ser y tiempo,* parágs. 56-58). Solamente puede apelar al *Dasein* a vivir auténticamente: a poder ser lo que es. Es a lo que llega el *cuidado (Sorge)* por sí mismo y por los demás. La nueva fórmula del imperativo categórico es que tú y los demás elijan un proyecto y posibilidad imposibles. Todo se reduce a asumir responsabilidad sobre un proyecto imposible. Los alumnos de Heidegger parodiaban este decisionismo con el dicho siguiente: “tomo decisiones, pero sin saber para qué”.

7.3. El poder de la nada

El drama de la existencia escenificado por Heidegger se tensa en J. P. Sartre bajo los lemas *el hombre es una pasión inútil y la existencia precede a la esencia.* Cuestiones que flotaban en el contexto cultural de entreguerras y que expresaban la experiencia de fracaso del sistema de valores liberal/burgués adquieren formato filosófico en *El ser y la nada* (1943), en *El existencialismo es un humanismo* (1946) y en dramas y relatos. En ellos, con fidelidad sorprendente al esquema dualista sujeto-objeto instaurado por Descartes, se mezclan en sutiles análisis conceptuales la dialéctica hegeliana, la fenomenología husserlina de la conciencia y la analítica heideggeriana de la existencia. En su última época Sartre intenta, incluso, maridar existencialismo y marxismo. Persisten como temas de reflexión la experiencia de la finitud y de la nada, la existencia como posibilidad y proyecto, la tensión entre la conciencia subjetiva y el mundo dado, la angustia, la náusea o el absurdo como situaciones existenciales, la amenaza de la muerte, la libertad imposible y el fracaso, la trascendencia de la conciencia, la temporalidad, el humanismo amenazado por la civilización tecnológica.

A. Camus comparte con Sartre la experiencia radical de la nada, de la contingencia y del sinsentido de la vida. Ambos levantan acta de lo mismo. Pero la experiencia de la nada bajo forma de injusticia y opresión permite al primero el salto al deber como compromiso social. Y la percepción del absurdo actúa en el segundo como exigencia de progreso moral. El rechazo de las filosofías abstractas y la captación de la existencia concreta impone a ambos el uso de géneros literarios poco convencionales en filosofía, tales como la novela o el drama. Tal expresionismo existencial toma cuerpo estilístico en la descripción de la situación humana, la ausencia de razonamientos o la frase breve que traduce la fragmentación de la vida. Abruma la presencia insistente del tedio, la muerte y la rutina. También les fue común el compromiso con la justicia social, aunque por diferentes caminos. En la experiencia de la vida como absurdo, Sartre y Camus no se encuentran solos. Les hacen compañía Dostoievski, Kafka y Gide.

7.3.1. El hombre como pasión inútil y la ética como decisión imposible: Sartre

Sartre despliega una ontología de impronta atea y nihilista, vertebrada en torno a la dualidad irreducible y contradictoria del *en sí* o ser objetivo y del *ser para sí* o conciencia subjetiva. El *primero*, a semejanza del ser de Parménides, es lo *que es*, lo fáctico, indeterminado, opaco, idéntico a sí mismo, cerrado sobre sí, compacto, estático, macizo, no relacionado con lo otro, dado sin finalidad y motivo, contingente e innecesario, carente de posibilidad y axiológi-camente neutro. El *en sí* representa la realidad objetiva bruta y mostrenca, carente de toda estructura racional. Lo que le atribuimos de valor o significado no le es propio si no se le asigna por decisión de la conciencia o subjetividad. El *segundo* es el sujeto consciente, que emerge de la interioridad del *en sí* en permanente fuga y recaída en él. Su elemento constituyente es la *nada*, *la negatividad* que se trasciende a sí misma como posibilidad imposible. La nada se hace presente en el

proceso de aniquilación *(neantisation),* que acompaña a la apropiación del *en sí* por el *para sí.* La relación entre el *en sí* y el *para sí* consiste en negación recíproca. Quien trae la nada al mundo es el hombre, al negar la apropiación del *en sí* por el *para sí,* proclamándose de ese modo conciencia de la nada. La precedente relación entre sujeto-objeto acota la relación del yo con los otros. La relación intersubjetiva se organiza en torno a los conceptos de la evidencia inmediata, amenaza recíproca de cosificación, alienación objetivante y pugna entre dos libertades: la individual y la social. Desde la propia subjetividad o conciencia no puede deducirse la existencia de los otros y articular un sistema de relaciones con ellos. El otro me viene dado de forma evidente en la experiencia cotidiana, cuando otra conciencia o *ser-para-sí* me descubre como objeto o *ser en sí.* El resultado es un inevitable conflicto entre el *ser para sí* y el *ser para los otros*, pues entre ambos se entabla una relación de nihilización recíproca impuesta por la competitividad entre las dos libertades. O la libertad de uno se somete a objeto cosificado por el otro o éste es sometido al mismo proceso por su antagonista. La relación intersubjetiva se sitúa en la estructura ontológica de la facticidad del *en sí* y no de la libertad del *para sí.* De ahí que la libertad sea la víctima de la dialéctica del aniquilamiento del uno por el otro.

El proceso de gestación del *para sí* implica, pues, la negación del *en sí* en las elecciones de la libertad. Ésta introduce la nada en el mundo al negar el *en sí.* El hombre no puede dejar de ser libre y, con ello, de segregar la nada aniquilando al *en sí.* Pero el determinismo de la facticidad anula, a su vez, a la libertad, en cuanto que el hombre tiene que elegir de modo necesario aquello que es: un proyecto imposible. Al coincidir el *para sí* con la conciencia personal en cuanto *libertad,* el hombre *está condenado a ser libre,* a tener que elegir el propio proyecto. El *para sí,* en todo caso, al igual que el *Dasein* heideggeriano, está condicionado por la facticidad del *en sí* y por la temporalidad. La actividad por la que la conciencia se relaciona con el *en sí* consiste en afirmar algo de éste, previa negación de algo. Se afirma algo negando algo de modo que el despliegue del ser implica un proceso de nihilización *(neantisation).* El yo/sujeto, en huida permanente del *en sil* objeto, recae inexorablemente de nuevo en éste. La recaída es absoluta en la muerte. El surgimiento de la conciencia, por tanto, coincide con un desgarramiento del ser en el que la nada suplanta a la realidad del ser. Ser *en sí* y ser *para sí* pugnan como antagonistas incompatibles en un proceso en el que la afirmación de uno implica la negación del otro y viceversa.

Pero el hombre aspira a realizar la síntesis entre el *en sí* y el *para sí* con lo que la metafísica entiende por Dios. Sus decisiones y acciones son deseo y tendencia hacia Dios. Pero Dios no existe porque el *en sí* y el *para sí* se excluyen recíprocamente y lo que la palabra Dios significa es el Otro llevado al límite. El existencialismo es la consecuencia del ateísmo. Orestes en *Las moscas* nos muestra su angustia desesperanzada al descubrir que Dios no existe. El ser *en sí* no ha sido creado. De haber sido creado no podría existir frente a Dios. Pero el hombre aspira a ser un *en sí para sí,* es decir, plenitud de ser aquello que no es. La libertad hace consistir en esto su proyecto fundamental y su deseo de ser. Con otras palabras: conseguir la identificación del *en sí* y

del *para sí,* del sujeto y del mundo. Siendo nada y posibilidad, lo que el *para sí* anhela es llegar a ser. El psicoanálisis existencial permite descubrir que la estructura fundamental del hombre no es un instinto freudiano, sino la elección originaria de un proyecto fundamental. Lo que el hombre elige en ese caso es la síntesis del *en sí* y del *para sí.* Tal síntesis coincide con ser Dios. Ahora bien: este deseo está abocado inexorablemente al fracaso, dada la contradicción entre aquéllos. Ambos se niegan y excluyen recíprocamente. El *en sí* anula toda elección y posibilidad del *para sí* en el fracaso de una conciencia que, al pretender realizarse, se aniquila a sí misma. La apropiación del ser objetivo o mundo se revela como nihilismo. El proyecto fundamental y la posibilidad que la libertad elige se revelan como fracaso, contradicción y absurdo. De ahí la conocida afirmación sartriana: *el hombre es una pasión inútil.* La muerte aparece en esa situación como la más radical negación de las posibilidades del hombre, quien pone al hombre ante lo que realmente es: facticidad absurda.

La ontología encuadra la acción humana en el determinismo de la facticidad del *ser en sí* y de la libertad del hombre que pugna por trascenderse en un mundo de proyectos imposibles. El credo moral sartriano se encierra en la frase "el hombre está condenado a ser libre" *(El existencialisme est un humanisme*, 37). Para Sartre no existe soporte alguno, llámese éste esencia, ser, Dios, valor o sentido, sobre el que la existencia humana se sustente. Los principios, fines y valores morales son establecidos por un único protagonista: *la libertad.* Esta asume la función de demiurgo creador, pero creador no de valores, sino de la nada. Ideas de Kant y sobre todo de Nietzsche son llevadas al extremo de su significación. El ser libre constituye al hombre, eligiendo su proyecto posible conforme al principio de *la existencia precede a la esencia.* El hombre es el resultado de sus propias elecciones y decisiones. Es lo que se hace. No existe proyecto divino, ni naturaleza humana o esencia a la que el ser del hombre deba ajustarse. El hombre es aquello que su libertad elige como proyecto. Cosa que resultaría imposible de existir un Dios o una esencia que condicionara aquella libertad. Pero dado que el hombre nunca puede realizarse en el proyecto elegido, el hombre es una *pasión inútil.* En consecuencia, el hombre está condenado a construirse a sí mismo en absoluta libertad proyectándose en lo imposible. Pero su proyecto resulta imposible, puesto que cuanto más se realiza como *en sí* más se frustra *como para sí.* La libertad, en cuanto secreción de la nada, provoca la *angustia* y la *mala fe.* La angustia descubre a la conciencia su existir auténtico: estar condenado a la nada. La mala fe, por el contrario, se corresponde con el *se es* heideggeriano y la evasión de la autenticidad. Es el modo de ser mas generalizado entre los hombres y consiste en el autoengaño de estar evadido de la angustia, de la libertad y de la nada. La antítesis entre ambos modos de ser habilita el espacio donde se ubica la responsabilidad.

Desde tales posiciones el mundo moral se organiza como tensión entre fac-ticidad y libertad. La experiencia del vacío hace brotar la conciencia moral como libertad. La ética se despliega en el encuadre ambiguo de la dialéctica entre el *en sí* y el *para sí*, mediante categorías como trascenderse a sí mismo, elección, compromiso, responsabilidad, absorción en la nada. "Existe libertad solamente en la situación y se da situación

solamente por la libertad." Una fundamentación de la ética en la metafísica resulta imposible y desde ella no pueden derivarse imperativos morales. No existen valores ni imperativos derivados de esencia o ley alguna preexistentes que condicionen al hombre. Éste no se acoge a sentido alguno dado a su existencia y tiene que extraerlo de sí mismo, ejerciendo la libertad. Y en cuanto condenado a ser libre, el hombre carga con la total responsabilidad sobre sí y sobre los demás. La angustia, en cuanto estado de ánimo, descubre en la libertad la fuente única de los valores, al comprometer al hombre con su proyecto fundamental. En él se incluye también la forma de estar relacionado con los demás. Pero ubicado en el proyecto fundamental imposible, toda acción y relación humanas resultan también, desde el punto de vista moral, absurdas. Es la moral resultante de la ontología desarrollada en *El ser y la nada.*

Los valores se reducen a fenómenos de la nada. Emergen de la conciencia o ser *para sí* en un mundo entendido como libertad, posibilidad y proyecto. Pero abocados al fracaso por imposibles. El programático ensayo *El existencialismo es un humanismo* extrae las consecuencias morales de aquella ontología. El lema *la existencia precede a la esencia* significa que no existe idea, ser, valor o norma alguno sobre los que fundamentar el mundo moral. Es la libertad humana quien los crea al elegir su proyecto y posibilidad imposibles. El hombre elige lo que es. La filosofía laica francesa suprimió a Dios como hipótesis inútil, pero creyó poder construir la ética sobre valores como la honestidad, la justicia, la fraternidad… El existencialista piensa que negando a Dios no existen valores o bienes *apriori,* porque no existe un *para sí* o conciencia absoluta que los haga valer. De ahí que "si Dios no existe, todo esté permitido" (Dostoievski). Éste es el punto de vista del existencialismo. El cual no sería, por tanto, una filosofía de la desesperanza y del pesimismo sino, por el contrario, un humanismo radical posibilitado por la negación de Dios. Ausente éste, el hombre se hace a sí mismo en soledad y en libertad, eligiendo el propio destino. El humanismo existencialista contempla al hombre trascendiéndose en el futuro mediante elecciones de posibilidad imposibles. En términos escolares: el hombre se constituye en causa y fin de sí mismo. Desde este ateísmo de matriz nietzscheana se desemboca en una *moral de situación,* según la cual no son los valores o normas las que generan obligación y deber, sino los compromisos asumidos en el proyecto fundamental elegido. La ética se reinventa en cada circunstancia por el hombre condenado a ser libre.

Las precedentes tesis del Sartre existencialista, marcadas por una experiencia dramática y solipsista de la conciencia moral, tienden a ser abandonadas por el Sartre marxista del último período a ventaja del reconocimiento de la libertad de los otros, de la solidaridad intersubjetiva en una sociedad plural y de la praxis revolucionaria entendida como instrumento de liberación del hombre. La experiencia de la nada, del absurdo y de la contingencia de la vida, que Roquentin experimenta a través de *La náusea* (1939), se trueca en compromiso social. La perspectiva individualista y antagónica en la que fueron contemplados el yo y los otros en el *Ser y la nada* es etiquetada ahora, bajo presión de los contenidos marxistas asimilados por Sartre, como *moral mistificada e idealista.* Las enmarañadas páginas de la *Crítica de la razón dialéctica* (1960) y los postumos *Cuadernos para una moral* (1983) reconocen la libertad y fines del otro en la lucha

común por liberar a la sociedad de alienación, penuria y explotación. La categoría de *totalidad* es reubicada en la realidad histórico-social, de modo que en ella encuentre su lugar el análisis del ser histórico del hombre. El protagonista de esa totalidad es el hombre mismo en cuanto "sujeto de necesidades, trabajador que las satisface y destinatario de las satisfacciones". El hombre se inserta, pues, en la praxis socioeconómica global, descubriéndose a sí mismo como *praxis revolucionaria.* Este es el nuevo encuadre en el que el hombre pergeña su proyecto existencial y su compromiso social. Las categorías marxistas de *praxis, trabajo, alienación, cosificación, fetichismo* son reinterpretadas a partir de los conceptos existenciales de *proyecto, situación, trascendencia, etc.* La tensión destructiva y aniquiladora entre individuos se desplaza ahora a la totalidad de la historia y de la sociedad en forma de antagonismo de clases sociales. De ese modo se pergeña un proyecto de moral realista que abandona la libertad individual del *para sí* y sus procesos nihilizadores en ventaja de una praxis revolucionaria tendente a liberar al hombre de situaciones de opresión, esclavitud y explotación. En ella el hombre, olvidado el conflicto inconciliable entre el yo y el nosotros, tiende a ser absorbido por la sociedad de hombres igualitariamente libres en la que todo *yo* tiene frente a sí a un *tú.* El individuo solitario se descubre en la experiencia del otro como prevalencia de lo externo de modo que, en tanto los otros superan las propias carencias, el yo individual realiza la propia autonomía en la libertad de los otros. El hombre se integra de ese modo en un proceso de totalización, que trasciende los intereses del sujeto.

Por ese camino y con un cierto regusto a pragmatismo, el sentido de la vida y de la acción humana se reencuentran en el compromiso revolucionario. En *Marxismo y revolución* (1948) y en *Marxismo y existencialismo* (1956) la filosofía es absorbida por la praxis revolucionaria, si bien se mantienen las perspectivas existencialistas del *Ser y la nada.* Filosofía y revolución se identifican hasta tal punto que ésta se convierte en el hecho filosófico fundamental. Pensar equivale a realizar la libertad mediante un proyecto que cambie el mundo presente. Entendida la filosofía como acción revolucionaria, su tarea consiste en trascender las situaciones presentes en proyectos existenciales. Tal trascender, visto en la perspectiva de la antropología, no se reduce a la mera liberación del modelo económico capitalista, como la ortodoxia marxista pretendía, ni a instaurar un sistema económico socialista, sino que aquel trascender remite al factor existencial constituyente de toda revolución: el trascenderse como estructura del existir humano y como imposibilidad de todo proyecto. La revolución, en paralelo a la ontología del *Ser y la nada,* aparece entonces como inevitable fracaso de una libertad insistentemente proyectada y persistentemente fracasada. También el hombre revolucionario se muestra como *pasión inútil.*

7.4. El ocaso del valor y del deber morales en la posmodernidad

La posmodernidad escenifica la protesta contra los monstruos generados por la razón moderna. Su credo teórico y práctico, con mayor carga deconstructiva que potencial constructivo, contiene escasos dogmas y largas opciones: rechazo de todo tipo de racionalidad universalista, identitaria, mediadora y absoluta a ventaja de la irracionalidad de lo diferente y singular, de lo contingente y caduco. La posmodernidad no consiste, por tanto, en prolongación del proyecto inacabado de la modernidad (Habermas), ni siquiera en un contraprograma constructivo al estilo del superhombre nietzscheano. Su lema es la ruptura y despedida de la modernidad que muere. Así la han entendido Lyotard, Rorty y Vattimo: como ruptura y distanciamiento del tipo de racionalidad construido por la modernidad. Al decir de Lyotard, la reflexión filosófica debe someter a examen severo al pensamiento del Siglo de las Luces, a la idea de un fin unitario de la historia y al concepto moderno de sujeto. Porque durante nuestro tiempo se está sedimentando un talante moral con rasgos difusos pero no carentes de relevancia: crítica del proyecto filosófico ilustrado, rechazo de la metafísica y de las pretensiones de fundamentar la ética, irrupción de una nueva sensibilidad traída por la técnica y la informática, escepticismo ante las construcciones globales de la historia, propensión estetizante y hermenéutica, tránsito a formas de pensamiento posmetafísico, postecnológico, posindustrial… Es la sociedad que tan agudamente ha analizado D. Bell. Sobre tales pautas se perfila a partir de la década de los setenta un viraje filosófico que pone los acentos en *la diferencia y la discrepancia.* De pretender etiquetar la posmodernidad con lemas habría que utilizar palabras como *desideación* de la reflexión, *desmitificación* de la razón, *desconceptúalización* de abstracciones.

La mentalidad posmoderna, apelando a Nietzsche, centra sus esfuerzos en la crítica a la razón. A medida que pierden vigencia social los saberes totalizadores simbolizados en la metafísica y en la religión, el nihilismo a ellos vinculado se desdramatiza mostrándose en mil caras: estilos de vida, formas de pensar, gustos estético-literarios. El nihilismo se instala en la vida cotidiana bajo etiquetas como *era del vacío* (Lipovewski), mientras la humanidad asiste a la desaparición sociológica de la fe en aquellos valores morales que sustentaron las ideas gratificantes de felicidad y justicia.

Si el Buda muerto, símbolo del nihilismo nietzscheano, continuó proyectando sus sombras sobre el fondo de la caverna platónica, las nubes del crepúsculo del deber esparcen su penumbra sobre la sociedad permisiva y frívola. Nietzsche profetizó que las dos próximas centurias se caracterizarían por la irrupción del nihilismo. Los hechos parecen confirmar su profecía y lo que llamamos posmodernidad puede ser interpretado como un nuevo episodio de aquélla. Es el acontecer de la nada en los eventos cotidianos, cuando el ser se oculta tras la frivolidad de las costumbres, la trivialidad del pensar, el pasotismo despendolado, la injusticia consentida… Son los nuevos tramos del desencantamiento del mundo, en los que desaparecen los grandes ideales para dar paso al heideggeriano *Man*, el mundo anónimo del *se es.* El nihilismo se consuma al declarar superfluos los valores y las causas últimas (Vattimo). Nuestra época es, por ello, tiempo

de *eclipse de la razón*, de irracionalidad con ribetes de misticismo y con mezcolanza de ingredientes epicúreos, actitudes neoconservadoras y reminiscencias de izquierdismo desencantado. La posmodernidad es una situación: el espacio histórico-cultural en el que nos encontramos. Que por ser el nuestro emplaza a la filosofía a poner lo nuevo en conceptos. Descartadas, pues, las formas de racionalidad ilustradas y neoilustradas se trata de diseñar qué nuevo tipo de reflexión viene exigido por aquélla. Y aquí aparece de nuevo el hecho científicotecnológico y otras experiencias de la vida que exigen una *filosofía desdramatizada*, la cual, inexorablemente afecta también a la ética.

7.4.1. La extinción de los metarrelatos: J. F. Lyotard (1924)

J. F. Lyotard, un posmoderno traumatizado por su pasado marxista y en conflicto con el universalismo de la razón ilustrada, habilita espacio para el expresionismo estético del sujeto, pero en modo alguno racionalidad axioló-gica que posibilite un orden social solidario y tolerante. Sus dos obras más divulgadas: *La condición posmoderna* (1979) y *La posmodernidad* (1979) acusan el impacto de la sociedad poscapitalista y posindustrial, culturalmente pluralista, dominada por las nuevas tecnologías y en situación de cambio acelerado. Es la *condición posmoderna* la que determina un nuevo tipo de saber, verdad y praxis. La posmodernidad, por tanto, es algo más que una moda o un artificio de vanguardia. Nos encontramos ante novedosas experiencias y percepciones del tiempo y del espacio, que modifican la gestación del saber y la responsabilidad del obrar. Urge, por consiguiente, convertir en tema de reflexión las cuestiones fundamentales del presente: el debate sobre los discursos heterogéneos, las formas de saber y de vida vigentes en las sociedades pluralistas. Porque la sociedad posmoderna ha cambiado las reglas del saber mediante técnicas que transforman, poderes que deciden, información generalizada, globalización de problemas, protagonismo de expertos, cultura de masas… Es una sociedad que funciona no sobre monólogos, sino sobre juegos de lenguaje en los que cada individuo se inscribe en una tradición. Lyotard, a este proposito, opta por un individualismo anarquizante que le granjea acusaciones de irracionalismo, terrorismo intelectual, liberalismo cándido, neoconservadurismo, cinismo, *nihilismo*…

La obsesión de Lyotard se centra en la *extinción de los metarrelatos.* Por metarrelatos entiende todos aquellos discursos filosóficos de talante unitario, ya metafísico ya religioso, que durante la modernidad sirvieron de encuadre especulativo para la legitimación de las instituciones y de las prácticas sociales y políticas, las legislaciones, las éticas, las maneras de pensar. La *condición posmoderna* cuenta entre ellos a la "emancipación progresiva de la razón y de la libertad por el saber, a la redención progresiva o catastrófica del trabajo (…alienado en el capitalismo), al enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista, e incluso, si se cuenta al cristianismo dentro de la modernidad, a la salvación de las criaturas por medio de la conversión de las almas al amor mártir cristiano. La filosofía de Hegel totaliza todos estos relatos y, en este sentido, concentra en sí misma la modernidad especulativa" *(La posmodernidad,* 29, 36, 97). Se explicitarían los metarrelatos, pues, en

la idea emancipatoria subyacente a las filosofías de la historia de los siglos XIX y XX en las que una *idea* organiza en relatos diferentes los acontecimientos del pensar y del obrar: relato cristiano de la redención, relato ilustrado del saber y de la igualdad, relato especulativo de la idea, relato marxista de la liberación de la explotación alienante, relato capitalista de la liberación de la pobreza… Tras tales relatos se arropan nombres como Kant, Hegel o Marx, que personifican la idea universal legitimadora de la luz, de la libertad y del socialismo… El metarrelato totalizante triunfa en la tradición idealista alemana y se auto-legitima a partir del sujeto que lo vive, del *apriori* sobre el que se sustenta. Es el juego especulativo del lenguaje, cuya verdad depende de la posición del enunciado en el sistema (Hegel). Son construcciones abstractas del progreso aquejadas de acientificidad e impregnadas de fabulación, en las que se adscribe un determinado sentido al acontecer en cuya teleología se inserta y legitima la verdad, el bien y el poder. Se trata de metarrelatos que legitiman por identidad y no por discrepancia. Los metarrelatos, sin embargo, han proporcionado durante los siglos XIX y XX hartazgo de terror. De ahí la consigna de Lyotard: *¡guerra al Todo!*, *¡canonización del fragmento!* La posmodernidad se pronuncia en contra de los entramados lingüísticos estables o totalizantes y a favor de los juegos de lenguaje protagonizados por lo heterogéneo. Es la legitimación por la discrepancia de un sujeto concreto autónomo en el ejercicio emancipatorio de la autogestión. Los metarrelatos carecen de credibilidad para el hombre posmoderno.

A la zaga, pues, del rechazo nietzscheano de la metafísica y de su reconversión heideggeriana en técnica, Lyotard desemboca en posiciones éticas impregnadas de nihilismo libertario, de irracionalismo y de relativismo. Su empeño consiste en diseñar el nuevo estatuto del saber y del obrar en las sociedades desarrolladas. Y ello por urgencias derivadas de las nuevas tecnologías y de los sistemas de información y comunicación, que han modificado profundamente la transmisión de conocimientos y, con ello, transformado la naturaleza misma del saber. Es en este nuevo contexto en donde la reflexión ha de situar el problema de la ética y encontrar caminos para replantear el problema de la justicia, sin tener que recurrir a los ya desacreditados metarrelatos de la modernidad. Urge llegar a una idea y a una praxis de la justicia en las que ésta no se vincule al consenso y a la universalización. Romper con la monología *consentiente* en pro de la paralogia *disentiente.* La sociedad posmoderna construye las relaciones sociales no sobre sistemas estables, sino sobre contratos temporales fluctuantes e inestables como aparecen hoy en la familia, la sexualidad, los valores culturales…

La filosofía, de partida, se identifica con el compromiso político, pero no con el compromiso político de los intelectuales vendidos al poder de turno, sino con la justicia que genera la discrepancia. La tumba de los intelectuales se abre cuanto éstos se ponen, como Sartre hizo, al servicio de una ideología política. La categoría de lo *diferente,* sirve, en este caso, para diseñar una ética de la diferencia, opuesta a las éticas del consenso y de la razón universal, generadoras siempre de terror fundamentalista. Porque quienes toman decisiones funcionan desde la perspectiva del incremento de poder y quienes imparten saber desde la información que proporciona la comunicación de la información.

Pero, en ambos casos, el poder y el saber forman parte de los circuitos mercantiles a modo de instrumentos de control y de ganancia. ¿En qué queda, en tal situación, la legitimidad que aportaban los grandes relatos? Se podría, en su defecto, recurrir como criterio de legitimidad a la eficacia tecnológica. Pero se trataría de una opción pragmatista que, como certeramente diagnosticaron los pensadores de la *escuela de Frankfurt,* no permite emitir juicios sobre lo verdadero y lo justo. *¿O* recurrir al consenso y a sus virtualidades unlversalizantes, como quieren Apel y Habermas? Ello implicaría la recaída en un metarrelato, en donde el consenso violenta la heterogeneidad de los juegos lingüísticos y bloquea la potencialidad creadora de la disidencia. La solución parece encontrarse, por tanto, en la discrepancia, en cuanto fuente de innovación y de crítica. La decadencia de los metarrelatos potencia las pequeñas historias que forman la trama cotidiana de la vida. La capacidad creadora de la disidencia y de la contradicción triunfa, en ese caso, sobre la conciliación hege-liana de contrarios. En la sociedad posindustrial la legitimación del saber se plantea, pues, en otros términos, a causa del auge de la tecnología y a causa del disfrute de bienes y servicios. Excluidos los metarelatos como principios de legitimación, su puesto es ocupado por los pequeños relatos fragmentarios y creadores de innovación. De ahí la seducción que sobre Lyotard ejercen las vanguardias estéticas en cuanto instancias generadoras de discrepancia creadora y las proclamas a favor de una digestión filosófica de las nuevas tecnologías. Lo cual conduce a los relatos mínimos de la vida cotidiana y a una pragmática de los fragmentos lingüísticos, que extrae las últimas consecuencias de los juegos wittgensteinianos del lenguaje. Porque todo lenguaje está sometido a normas convenidas de significación y en él cada enunciado es una jugada cuya validez depende del juego de lenguaje al que se adscribe. De ahí que su lógica no sea la *homología o monología* conciliadora de los creyentes en grandes relatos, sino la *paralogia o heterología inconformista* creativa de los inventores y de los estetas.

7.4.2. La ética como provocación estética: R. Rorty (1931)

El crepúsculo de los valores y del deber en una sociedad permisiva, impregnada de relativismo y banalidad, ha sido bellamente descrito por R. Rorty. Sus escritos maduros, sobre todo en el *Espejo de la naturaleza* (1979), situados a medio camino entre el pragmatismo y la hermenéutica y dejándose enseñar por Wittgenstein, Heidegger y Dewey, combaten con celo de converso el modelo epistemológico vigente de Descartes a Kant. Rorty se automargina, por ello, de toda filosofía académica, para él nociva y carente de sentido, y se instala en un contexto cultural en el que las categorías de contingencia, relatividad y temporalidad sustituyen a los conceptos tradicionales de necesidad, absoluticidad o eternidad sobre los que se sustentaban la verdad, el valor y la norma. Nada de metafísica, poco de conocimiento científico, bastante de individualismo y mucho de retórica estetizante. La filosofía pierde su categoría de ciencia fundante. Nos adentramos en una época posfilosófica en la que se esfuman los soportes meta-físico-platonizantes de nuestra tradición y en la que la gran filosofía y su excelso temario: el ser,

Dios, la verdad, el yo, el conocimiento, la bondad…, desaparecen del ámbito cultural público y son confinados al ámbito de la privacidad, a la espera de urgentes clarificaciones mediante el diálogo y la comunicación. La reflexión adquiere sabor autorreferencial y autobiográfico con ribetes narcisistas. Las consecuencias brotan solas: prioridad del poeta sobre el pensador, de la estética sobre la reflexión, displicencia hacia la tradición filosófica, reducida a mera metáfora, argot wittgensteiniano: juegos de lenguaje, formas de vida, contingencia. Con opciones de fondo difuminadas tras el encanto literario: escepticismo, neo-epicureísmo, narcisismo, elitismo tolerante, egolatría autocomplaciente.

Ante la filosofía que la modernidad nos legó no cabe otra actitud que el escepticismo, la displicencia y el rechazo. Su historia es una secuencia de futilidades en donde a pretenciosos nuevos comienzos corresponden otros tantos fracasos. De ahí que debamos hacernos a la idea de haber entrado en una fase cultural *posfilosófica,* en la que el pensamiento renuncia a toda pretensión de fundamentar el saber y el sentido de la vida. Cuestionados los tipos de racionalidad heredados de la modernidad y vertebrados en torno a una instancia absoluta (Kant, Hegel, Marx), se destruyen los soportes de las éticas de la modernidad, diluyéndose las relaciones humanas en trivialidad retórica. La dogmática científica y filosófica desaparece para dejar paso a una individualidad casi anárquica, que permite al hombre brujulear por la vida entre juegos lingüísticos más interesantes por su calidad estético-literaria que por sus contenidos de objetividad contrastada. La tarea de la filosofía se reduce a mera función hermenéutica, imitadora de Hermes, el intérprete de los dioses ante los mortales, que se contenta con interpretar textos y juegos lingüísticos. La verdad y el valor, como metas del conocimiento, ceden el puesto a la tertulia lúdica y al entretenimiento comunicativo. La filosofía es uno de tantos lenguajes con que los hombres conversan entre sí, descartando lo que creen errores, narrando doctrinas pasadas o argumentando convicciones individuales presentes. La salida que a la filosofía resta no es convertirse, como el neopositivismo quiso, en teoría de la ciencia, sino en revestirse de estética literaria. Avanzando más allá de M. Weber, no sólo los valores han de ser confinados al ámbito de la privacidad, sino también las teorías filosóficas y la verdad. Ésta, según tradición pragmatista, no es una categoría epistemológica, sino práctica. Las teorías gnoseológicas se reducen a meros usos sociales, justificantes de la verdad en dependencia de los contextos culturales vigentes. La verdad consiste en adecuación de la propia conducta a lo que la praxis social aprueba.

Desde tales presupuestos, la ética se impregna inevitablemente de talante nihilista en un mundo plural y pragmático. Todo *apriori* trascendental, capaz de fundamentar una racionalidad universal, es rechazado en pro de la relatividad de los juegos de lenguaje. Lo banal triunfa sobre lo profundo, lo contingente sobre lo necesario y la retórica sobre la metafísica en un contexto de tolerancia y permisividad relativizantes. La actitud crítica respecto a los grandes sistemas filosóficos equivaldría a una segunda secularización en la que ya no son las verdades y valores religiosos los que son reconvertidos en categorías de la reflexión racionalista trascendental, tal como la modernidad realizó, sino son las mismas filosofías de la modernidad las que restan frivolizadas mediante un nuevo

desencantamiento del mundo, que abre las puertas a una ética de la tolerancia y a una convivencia cohesionada por vínculos débiles. La posmodernidad ilustrada radicalizaría el proceso laico-emancipador, al secularizarse la filosofía a sí misma en un segundo episodio, consistente en el debilitamiento del sentido de los valores aportados por las cosmovisiones modernas, con la consiguiente expansión del nihilismo moral. El lenguaje reconvierte su significado ateniéndose a una doble estrategia según la segunda secularización preconizada posteriormente por Vattimo: expropiar a los conceptos (razón, verdad, ser…) del significado laico-metafísico atribuido por las filosofías de la subjetividad y reapropiación de aquel significado por parte de experiencias autorreferenciales preñadas de egolatría y egocentrismo. La absolutización metafísica o religiosa de valores resta evacuada por una experiencia contingente de la vida en la que ni la razón científica, ni las creencias, ni las filosofías de la subjetividad son capaces de fundamentar verdad universal alguna.

La actitud ética que de ello deriva, a medio camino entre el posmodernismo y la hermenéutica, no carece de afinidades con el liberalismo moral y el comunitarismo. Los resabios de filósofo analítico de Rorty se traducen en una declaración de la incompetencia de la filosofía para fundamentar el orden moral. Frente al conceptualismo tradicional, son el arte y la literatura los instrumentos y las estrategias para promover solidaridad, justicia, entendimiento intersubjetivo y compasión del dolor ajeno. El desencanto ideológico se torna de ese modo fermento de moralidad y convivencia humana. No es, pues, una razón práctica con pretensiones de universalidad o un consenso intersubjetivo logrado dialógicamente quienes fundamentan los valores y las normas. Es el vaciamiento o pérdida de dogmática axiológica lo que permite la solidaridad tolerante, ya que no existen contenidos sobre los que discrepar. Los grandes mitos de la modernidad: razón, ciencia, progreso…, y los valores sobre ellos fundados caen víctimas de un indiferentismo relativista, que los reduce a juegos de lenguaje y a símbolos estético-literarios de la realidad. La solidaridad se encarna en la compasión hacia los prójimos cercanos sin para ello precisar del retórico imperativo del *deber* impuesto por los derechos humanos. Sólo el componente estético-literario actúa como instancia que puentea lo privado y lo público, posibilitando que la virtud personal adquiera relevancia social. Las injerencias de la filosofía en política son deletéreas por cuanto que, dada su pretensión de expresar verdades y valores universales y eternos, se convierten en obstáculo para la democracia y la tolerancia. Las raíces de nuestros males se encuentran en las pretensiones de verdad y valor absolutos por parte de la filosofía trascendental. La sociedad multicultural exige tolerancia sin límites, a no ser los que exijan la democracia liberal a ultranza, el capitalismo económico o el etnocentrismo. Todo ello en una mezcolanza de progresismo estetizante, innovación posmoderna y epicureismo burgués, condimentado en salsa hedonista y no carente de talante conservador.

7.4.3. La ética débil: G. Vattimo (1936)

Posmodernidad equivale para G. Vattimo (1936) a ruptura con la modernidad. Nos

despedimos de ella al abandonar, por afán de verdad, la realidad fantástica creada por la metafísica y la religión. La conclusión de la modernidad se anuncia cuando las señas de identidad de la misma: culto por lo nuevo original, realización de un ideal de humanidad, procesos emancipatorios, concepto unitario de progreso, comprensión de la historia como unidad totalizante (cristianismo, Hegel o Marx) son sustituidos por una percepción del progreso y de lo nuevo como rutina, dada la aceleración de los cambios, por las imágenes del mundo transmitidas por la cultura informatizada, por las visiones fragmentadas de la historia.

Erosionada la visión metafísica de la realidad por los *mass media* y transformada la imagen del mundo, la sociedad estalla en multiplicidad de razones fragmentarias y juegos de lenguaje: etnocentrismo, esteticismo, religiosidad plural, sexualidad… Todo ello anuncia la desaparición de los puntos de vista globalizantes, de las teleologías racionales del acontecer y de los procesos emancipatorios con la vista puesta en una escatología utópica. Sólo existen imágenes del acontecer elaboradas desde diferentes puntos de vista. Tampoco existe un ideal de humanidad, como afirmó la Ilustración y menos un eurocentrismo cultural imperialista y colonial. Existen concepciones plurales del hombre. Ello se debe a la irrupción de la civilización de la comunicación informatizada, la cual, en lugar de homogeneizar y crear unidad, genera diversidad y caos. El policentrismo cultural sustituye al pretencioso eurocentrismo cultural propio de la época colonial. Las categorías de emancipación y progreso, vistas por la modernidad como avances hacia un *telos* que confiere sentido a la historia, se perciben discontinuamente como oscilación y caducidad. La heterogeneidad de lo diferente triunfa sobre la identidad de lo universal. La posmodernidad, por consiguiente, sitúa el problema de la filosofía más allá de la crítica cultural estético-literaria, enfrentándose con la génesis profunda del pensamiento occidental.

El mundo se torna conflicto de interpretaciones en el que se reconoce el debilitamiento de las estructuras fuertes del ser. La hermenéutica, en este caso, aparece como la *koiné,* el lenguaje común de la cultura hodierna, porque todo se reduce a juegos de lenguaje y a interpretación. Es el triunfo de los dialectos sobre el lenguaje universal, en los que el hombre muestra su arraigo y pertenencia a algo y su desarraigo y distanciamiento del todo. El pensar ya no se concibe como reconocimiento y aceptación de un fundamento objetivo, sino como nueva experiencia de la responsabilidad, consistente en estar disponible y receptivo a los otros. Un tiempo hedonista de fruición de bienes en oposición a una ética de imperativos en el que la técnica productiva de objetos de consumo asume el rol de la metafísica. Frente a las grandes categorías de la modernidad: razón, saber, ilustración, progreso…, la posmodernidad enfatiza lo efímero causado por la aceleración de los ritmos de vida en los que lo nuevo que emerge, fenece ante la nueva novedad que, a su vez, caduca.

Nihilismo y posmodernidad marchan de la mano en la reflexión de G. Vattimo (1936). De Nietzsche y de Heidegger asume las categorías de *nihilismo* y *fin de la metafísica.* En obras como *Las aventuras de la diferencia* (1980) o *El fin de la modernidad* (1985), Vattimo presenta al nihilismo como ausencia de centro y de fundamento, no meramente

como olvido del ser y ni siquiera como profecía, sino como destino de una época en la que somos nihilistas cabales. El nihilismo es nuestra única posibilidad. Las fórmulas nietzscheanas de *muerte de Dios* y *transmutación de valores* significan que del ser no queda nada. La posmodernidad comparte con Nietzsche y con Heidegger el poner bajo sospecha la validez del pensamiento occidental, la crítica a un progreso tendente hacia un *telos* ideal, donador de sentido, la anulación de las pretensiones de furidamentación de la filosofía moderna, el rechazo a las estructuras estables del ser y la reducción del mismo a evento. Las resistencias a la implantación del nihilismo por parte del marxismo y de la tradición fenomenológica de las ciencias del espíritu (Husserl, Dilthey) se han mostrado ineficaces. Nos hallamos en época de desarraigo, de carencia de fundamento, de descentramiento. La cultura de masas y la informatización coinciden con un proceso de desfinalización y desrealización. De ahí lo acertado de la consigna *pensamiento débil.* Consigna que no significa "pensamiento de la debilidad, sino del *debilitamiento*". Reconocer la disolución de la historia de la metafísica y situar la verdad en un horizonte débil y retórico, donde se experimenta el ser desde el extremo de su ocaso y disolución.

De tiempo atrás los analistas de la cultura y los sociólogos de la religión vienen usando los términos *secularización* y *desmitologización.* En ambos resuenan ecos del *desencantamiento* weberiano. Con el primero se quiere significar la expropiación de aquellas categorías teológicas que la cosmovisión religiosa elaboró para expresarse conceptualmente a sí misma y la posterior reapropiación de las mismas por una cultura laica, con el consiguiente cambio de sentido de las palabras y de los símbolos. Algunos teóricos de la secularización: F. Gogar-ten, H. Blumenberg, P. Kondylis…, han interpretado la modernidad en esa perspectiva, viendo en ella una sustitución del paradigma religioso por la metafísica racionalista de la subjetividad. Frente a esta primera secularización de los tiempos modernos, los posmodernos hablan de una segunda secularización consistente en desmitificar y privar de sentido a los grandes mitos de la metafísica moderna: razón, ciencia, ilustración, progreso, subjetividad, metahistoria… Porque la secularización de categorías religiosas realizada por la modernidad mantuvo las mismas estructuras mentales y sus contenidos aunque los conceptos cambiaran de sentido y significación. En su nuevo impulso secularizador, la posmodernidad sustituye a las razones fuertes de la metafísica por una *racionalidad débil,* que afecta también a los valores. Se trata, pues, de una tarea que amplía culturalmente las tesis nietzscheanas. Si éstas estuvieron protagonizadas por una *crisis de la fe religiosa,* aquélla es resultado de la *crisis de la razón,* tanto metafísica como científica. Porque lo valioso que marcha hacia el ocaso en nuestro tiempo tiene por nombres la razón, lo absoluto, la ciencia, el progreso, el sujeto, las utopías, los ideales… Todo aquello que la metafísica vinculó al ser o al sujeto y sobre lo que nuestra cultura se cimentó. El nihilismo consumado quiere decir que ninguna otra instancia puede venir en función de *sucedáneo secular* a sustituir aquellos valores que otrora usurparon el puesto de Dios durante la modernidad. La herencia que de ésta recibimos se nos presenta ahora como un *fiasco*, una estafa que nos asusta al comprobar su vacío y, por ende, su mentira. La verdad heredada se reduce a mentira. Es lo que Nietzsche quiso mostrarnos con su tesis de la metafísica como

fabulación.

Todo ello conduce a una concepción *débil* de la ética, en la que los valores, las normas y los deberes carecen de fuerza. El sistema de valores que cada uno profesa se muestra en un contexto de pluralidad, que acentúa la contingencia, la historicidad y la caducidad de los mismos. La nueva experiencia de los valores se hace consistir en experiencia estética y retórica. Los conceptos clave de la ética: verdad, valor, norma, deber, responsabilidad se diluyen en pensamiento *débil* y en hermenéutica que interpreta juegos de lenguaje. La consideración pasiva del nihilismo, en terminología nietzscheana, como descubrimiento de la nada de la metafísica, se torna consideración activa del mismo, bajo la forma de valores débiles y caducos. La secularización de conceptos realizada por la cultura laica burguesa cambia de sentido y alcance. La expropiación religiosa de los conceptos de verdad, valor, autoridad, libertad, norma, deber, *telos,* historia, progreso y la posterior reapropiación laica de los mismos en las metafísicas de la subjetividad, es ahora diluida en hermenéuticas de juegos de lenguaje, generados por la cultura de masas y la informatiza-ción generalizada. De los ideales-tipo de ética clásicos tan sólo resta un hedonismo expansivo, centrado en el goce de los bienes caducos, rutinarios y lábiles. Teleología providencialista de la historia y consiguiente normatividad divina, fundamentación homologante entre ser, verdad y bondad, imperativos categóricos de una humanidad proclamada fin en sí misma, proceso liberador de una historia tendente a la realización de la razón o de la justicia, se diluyen en el nihilismo relativizante de los juegos retóricos de lenguaje.

7.4.4. La desdramatización de la nada: el ocaso del deber y la virtud travestida

La llegada de la posmodernidad no sólo ha sido descubierta por filósofos de la historia y por hermeneutas del lenguaje. Está siendo también fenómeno inquietante para los análisis empírico-positivos de los sociólogos. Es el caso de D. Bell y de G. Lipovetsky, quienes, en espacios culturales muy diversos, la perciben como *era del vacío, narcisismo hedonista, individualismo descomprometido, ocaso del deber moralidad travestida.* Ante las transformaciones de la sociedad acaecidas durante el último cuarto del siglo XX, el problema moral se vincula menos a los lemas cosmovisionales: *fin de la metafísica, muerte de Dios, experiencias de la nada, muerte y absurdo* y se conecta más con procesos sociales en curso, que *desdramatizan* el nihilismo y canonizan sus secuelas morales con fórmulas como *era del vacío y crepúsculo del deber.* La ética posmoral se caracterizaría por la evasión de los grandes compromisos y la aceptación de solidaridades livianas no forzadas por la obligación. Es decir, por el *nihilismo deontológico* subsiguiente al crepúsculo del concepto fuerte de *deber.* Son ideas anticipadas ya por un marginado perspicaz, J. M. Guyau († 1888), en su *moral sin obligación ni sanción* (1885), quien contempla líricamente la ética, desde planteamientos spencerianos y antiutilitaristas, como proceso evolutivo del hombre hacia una sociedad ideal, impregnada de fraternidad solidaria, de concordia armoniosa y de tolerancia permisiva, y en donde han desaparecido los imperativos puritanos y rigoristas sin por ello bloquear el cultivo de

la solidaridad compasiva. En tal ética es la sensibilidad estética, sustituto de la metafísica y de la religión, quien funciona como instancia propulsora de las tendencias del hombre hacia interacciones selectivas. El precedente ideal de humanidad, extraído del positivismo sociológico comtiano, lo redescubre D. Bell en una posmodernidad sociológica flexible, impregnada de hedonismo lúdico e individualismo narcisista. La posmodernidad es rebelión solapada contra los valores y normas de la cultura burguesa, que se sedimentó en forma de emancipación de la tradición (laicidad), autonomía del sujeto (Kant) y justicia igualitaria(democracia). Entre las señas de identidad posmoderna destacan, bajo impulso del hedonismo generalizado, el culto a la singularidad, el expresionismo del yo, el rechazo del ascetismo puritano-calvinista, el descompromiso político, el consumismo desbocado, el rechazo de toda institución, el blindaje de la privacidad, la deslegitimación de los símbolos, el retorno al exoterismo de lo sagrado en la religiosidad de las sectas… Tales rasgos cuartearían los tres grandes segmentos de la sociedad moderna: el tecnoeconómico, el político-democrático y el cultural burgués.

Los análisis de la sociedad posmoderna, que G. Lipovetsky desarrolla en *La era del vacío* (1983, trad. 1986) y en *El crepúsculo del deber* (1992, trad. 1994), muestran hasta qué punto el hombre contemporáneo, carente de fondo, memoria y sentido, vive lo que M. Kundera genialmente noveló bajo el rótulo de *La insoportable levedad del ser* (1984). La posmodernidad sociológica, bajo presión del individualismo narcisista, asiste a la disolución de los valores reivindicados por una *ética de convicciones* y por los vínculos sociales establecidos por los grandes sistemas de la bondad y del deber. Los mitos que sustentaron el *ethos* moderno: el saber, la emancipación, el progreso, la revolución, la ciencia, incluso la democracia, se diluyen en la cultura informatizada de masas. Ningún proyecto dramático moviliza a las conciencias, las cuales prefieren dejarse guiar por el vacío deontológico y la ausencia de esfuerzo. Es el resultado del abandono de los sistemas de valores fundantes de sentido y obligación. Se generalizan, al socaire posmoderno, pautas de conducta impregnadas de formas de socialización inéditas, derivadas de los modos de vida plurales, de la indiferencia ante las creencias, de la apatía ideológica y política, del consumo de masas y de la publicidad mercantil. La posmodernidad anuncia una profunda mutación histórica. Su cultura se descentra y diversifica entre la discreción y el porno, el esnob y el retro, el consumo y la algarada ecologista, superando las antinomias con flexibilidad tolerante y expresándose en la heteromorfia de los juegos menores del lenguaje.

La sociedad posmoderna estaría asistiendo despreocupadamente al *crepúsculo del deber*. Aunque la ética paradójicamente está de moda, adquiriendo rasgos de nueva utopía a través de campañas de solidaridad, debates bioéticos, cruzadas medioambientales, moralización política y económica, códigos deontológicos, campañas antidroga…, tal protagonismo de la ética no se corresponde con la quiebra de los valores morales acaecida a impulsos de la corrupción generalizada y de la injusticia rampante. Se afirma que nos adentramos en una era posmoral en la que el nihilismo sociológico se implanta por doquier. Dos discursos contradictorios, pues, el de la rehabilitación de la ética y el de la desmoralización social parecen exigirse recíprocamente. En ellos se

estereotipan las dos actitudes tradicionales ante los valores: la severidad rigorista, y puritana, de impronta religiosa o kantiana, y la permisividad laxista, hedonista y tolerante, de matriz narcisista. Pero cualquier salida del enredo no implicaría un retorno a la moral del bien absoluto y de la felicidad suprema, del imperativo categórico y del deber por el deber. La ética posmoderna, sorteando las trampas del moralismo, rehuye la obligación maximalista y las restauraciones fundamentalistas. Dos clásicos *ideales-tipo* de moralidad perderían adeptos: el religioso de fundamentación creyente y el deontológico de ilustración racionalista. Sobre ambos se construyó el principio del deber sacralizado y del deber absoluto, legitimado por las instituciones Iglesia, familia y Estado. Este deber exigente es evacuado por una flexibilidad tolerante, que sustituye la obligación por la moral débil de la compasión indolora. Nuestra época inauguraría de ese modo una nueva etapa de la ética, consistente en la disolución de la idea *fuerte* de deber. Se carecería de modelos morales creíbles y su lugar pasaría a estar ocupado por la inteligencia abierta a la cotidianidad menesterosa y a la pedagogía de la compasión. La ética, en tal hipótesis, se estaría transformando en solidaridad blandengue sedante de conciencias. A ello se debería la proliferación de plebiscitos compasivos, de campañas de ayuda y de organismos filantrópicos. Manifestaciones autogestionarias de la conciencia moral, en cualquier caso y en modo alguno deberes impuestos por heterono-mías o instituciones. El individualismo solidario triunfaría sobre la justicia obligatoria en un clima de alergia al esfuerzo y excluyente de todo heroísmo de la razón. La personalidad ética se sedimenta en perfiles blandengues ajenos a toda obligación y disciplina. Todo ello, sin embargo, levanta la sospecha de si la ética se encuentra embarcada en una amplia operación cosmética, en la que bajo el disfraz de la generosidad emotiva se oculta un *nihilismo descafeinado* que *desdramatiza la nada* y se presenta en sociedad *travestido* de virtud.

El principio posmoderno regulador de las conductas sería el individualismo narcisista, sustentado sobre la autonomía personal y la satisfacción de los deseos gratificantes. El proceso de personalización, desarrollado sobre las pautas del hedonismo, de la calidad de vida y del culto a la propia persona, desliga las conductas del deber disciplinario y de la coerción ideológica, impuestos por la racionalidad universal ilustrada y sus imperativos categóricos. Se da por concluida, entre tanto, la época de las emancipaciones laicistas, de las revoluciones entusiastas y de las escatologías utópicas. Es decir, se rompe con la sociedad disciplinaria y se opta por la cultura flexible. Es lo que piden la satisfacción de los deseos, la liberación sexual, el culto al cuerpo, el resurgir de las minorías, los movimientos alternativos y el expresionismo de un *yo* neorromántico. Y como contrapartida, la aparición de guetos de marginalidad, pobreza, incultura, droga, violencia… La percepción del bien y del mal, pulverizada la subordinación del yo a normas racionales colectivas de acción, se ve modificada por un hombre en búsqueda de su nueva identidad a tenor del principio individualista del bienestar y de las experiencias de felicidad en el placer inédito y en la autonomía personal. En esta nueva situación, un valor protagonista emerge con poder corrosivo sobre los valores convencionales: el individuo y su inalienable derecho a realizarse. El sujeto moral, hecho consistir en individualismo narcisista y en personalización de lo trivial, se siente seducido por la

simbología mediática, en un proceso de desfondamiento, que incluso prescinde de la grandeza del solipsismo íntimo y noble. Porque el individualismo estereotipado en los *mass media*, cuanto mayores instrumentos de exhibición disfruta, tanto menos sustancia exhibe, al reducirse a mero símbolo hueco. Su identidad se confunde con la auto-presentación que se agota en la presentación misma y cuya comunicación transmite vacío.

Tal percepción del fenómeno moral implica, incluso, una cierta actitud *posnihilista*, previo olvido del *nihilismo consumado* existencialista y previa aceptación de la nada desdramatizada. Porque el apelo moral persiste bajo presencias tenues de deber y ausencias de obligación y sanción. Frente a las amenazas del moralismo rigorista y del amoralismo cínico se precisaría no un retorno a la ética clásica del ser absoluto y del imperativo categórico, sino la promoción de la inteligencia filantrópica y de la responsabilidad tolerante, que no requieren heroísmos de la razón ni martirios de la generosidad. Es la época del *posdeber* y de la *posmoral*. Valores débiles, carentes de exigencia deontológica e intercambiables entre sí, legitiman las satisfacciones hedonistas, el culto a la liberación personal, el aprecio a la singularidad y la libertad expresiva del yo. Podría la posmodernidad, en ese caso, ser equiparada a una nueva forma de *nihilismo* desdramatizado, creado por la voluntad de poder del hombre. Pero también como etapa *posnihilista* de nuestra cultura, en la que emerge una constelación de valores compartidos débilmente e inmunes a la erosión ideológica. Porque persisten síntomas del discernimiento entre el bien y el mal, entre la justicia y la injusticia, entre la dignidad y la indignidad humanas. Estaríamos ante una transvaloración de valores no en clave secularizante o metafísica, sino en clave de relatividad y desabsolutización.

7.5. Conclusión y balance comparado

Los intérpretes de nuestra situación cultural han elaborado un diagnóstico de la misma con una serie de conceptos que, por referirse a un mismo fenómeno, presentan gran afinidad entre sí. Todos son variantes de lo que Nietzsche quiso expresar con la experiencia *nihilista* de la vida. Son los conceptos de *muerte de Dios y voluntad de poder* (Nietzsche), de *fin de la metafísica y técnica como metafísica de nuestro tiempo* (Heidegger); *ser-en-sí y ser para sí* (Sartre); *modernidad y posmodernidad* (Rorty, Lyotard, Vattimo), *era del vacío y crepúsculo del deber* (Lipovetsky). Con ellos están emparentadas las categorías menos alarmistas de *proceso de racionalización y desencantamiento del mundo* (Weber); *objetivismo científico-formalizante y olvido del mundo de la vida* (Husserl); *racionalidad instrumental y racionalidad social* (Escuela de Frankfurt); *racionalidad funcional y racionalidad comunicativa* (Habermas) con las que el mismo mundo es puesto en otros conceptos. Todos desenmascaran el debilitamiento de aquellos valores e ideales que fundamentaron el *ideal-tipo* de moralidad occidental. El nihilismo, más que una tesis doctrinal, es la percepción de un evento, que está aconteciendo en la historia de Occidente. Se levanta acta de la *experiencia de vacío axiológico,* dejado por la desaparición del modelo cultural moderno y burgués a causa de sus hipocresías egoístas y falacias ideológicas. Pero es también un testimonio de la incapacidad del hombre para vivir el absurdo y de sus esfuerzos *in extremis* por reconstruir un sistema de valores sobre el compromiso social o la evasión estetizante y hedonista.

La genialidad de Nietzsche no reside en las respuestas que aporta a nuestra cultura, sino en su fino olfato para detectar lo que acontece en la profundidad de la historia moderna. Por eso es el gran maestro de la sospecha. Pero el des-fondamiento de la ética preanunciado en la crisis de sentido de nuestra cultura, el pesimismo existencial y la inestabilidad sociopolítica no se remedia con la voluntad de poder del superhombre. De tener que elegir un contrailustrado, entendiendo por Ilustración la implantación de la racionalidad humanista, la elección recaería sobre Nietzsche. Porque tras la seducción del lenguaje brillante y del *pathos* de la sensibilidad genuina se oculta una carencia total de los ideales ilustrados de universalidad, de libertad y de racionalidad que animaron al humanismo moderno. Nadie podría escatimarle potencia crítica para diagnosticar los males de nuestra época. Pero pocos le asignarían capacidad constructiva para edificar sobre el solar del nihilismo un sistema de valores morales basados en justicia y libertad. Kant, en este sentido, e incluso Marx, exhibieron una sustancia moral genuina. Incluso sus diatribas contra la *moralina* cristiana puede ser que hicieran blanco en formas de vida religiosa del pietismo reformado, pero en ningún caso descubrieron, en contraste con los análisis psicológicos de Weber, la nobleza de los ideales cristianos de fraternidad y amor.

Nietzsche, de igual modo que anteriormente Kierkegaard y Marx, y posteriormente Weber y Heidegger, es profeta y testigo de la decadencia de la cultura burguesa y de sus interpretaciones del ser, de la religión y de la moral. Cada uno, a su modo, son conciencia de una crisis. En el caso de Nietzsche su filosofía es, además, exégesis de su atormentada

personalidad. Más que poner la época en conceptos, pone en conceptos las vivencias personales de su atormentada vida. A todo ello subyace una filosofía de la historia, que denuncia la decadencia de la misma en su concepción platónico-cristiana y a la que contrapone un nuevo ideal-tipo de ética con el superhombre y la voluntad de poder como protagonistas. La belleza de la forma literaria y la osadía atrevida de las figuras otorga al lenguaje significados que van más allá del concepto y de la norma. Pero la interpretación estético-heroica no agota el pensamiento nietzscheano. Tampoco la de quienes desde el racismo nazi vieron en Nietzsche el profeta de la bestia rubia, del orgullo y del poder. Ni siquiera agotan su potencia visionaria la interpretación de Jaspers, que interpreta a Nietzsche desde la hermenéutica de una personalidad inestable y de una psicología contradictoria o la de E. Biser, que ve en Nietzsche al destructor de la conciencia cristiana. La versatilidad del poder fabulador y creador de lenguaje dejará al genio permanentemente varado en un conflicto de interpretaciones. No sería descaminado, en todo caso, con K. Loewith como guía, releer a Nietzsche bajo las categorías de decadencia y crisis de la razón o como anverso de la cosmovisión idealista-religiosa de la burguesía protestante centroeuropea, con sus afanes por transferir al hombre los conceptos de absoluto e infinito. Ya L. Feuerbach había instalado indicadores humanistas en la misma dirección.

Los análisis del nihilismo en los pensadores citados podrían conducir a una falsa conclusión: la demonización de la ciencia y de la técnica, como culpables de la desaparición de los valores morales. Nada más falso. En modo alguno se trata de un repudio de la racionalidad técnico-científica ni de un rechazo de sus éxitos. Se trata de llamar la atención sobre sus pretensiones totalitarias y de intentar su conciliación con los intereses de la razón práctica, que es tanto como decir los valores ético-políticos del humanismo. Lo que se denuncia y desenmascara es su uso perverso por una civilización que utiliza la ciencia y la técnica al margen de toda valoración moral y, por ende, las condena a una crisis de sentido y de sinrazón social. Se denuncia la carga antihumanista que conllevan de ser usadas sin tener en cuenta al hombre. Tras la pregunta heideggeriana por la técnica se desliza una cuestión fundamental: la de si el poder acumulativo de aquélla no transforma tan radicalmente el mundo cotidiano de la vida, que éste se diluya de nuevo en una metafísica del poder y de la opresión. Tal pretensión quizás sea excesiva, pero no lo es la constatación de que la técnica habilita una nueva vivienda para el hombre, por encargo y colaboración del hombre mismo. Y en su nueva casa lo único que puede hacer el inquilino es un traslado de enseres y mobiliario desde su antiguo hogar, para tenerlos presentes como decoración y recuerdo nostálgico de su pasado.

El tratamiento existencialista del problema moral no presenta unidad metodológica ni sedimentación sistemática de doctrinas. Es reflejo de un clima cultural y de la experiencia histórica que el hombre de la primera mitad del siglo XX posee de su época. La ausencia de un sistema de principios aparece contrarrestada por una actitud comúnmente compartida: enfatizar, en contra de filosofías esencialistas y de formalismos abstractos, la dependencia del deber respecto a la situación concreta del agente moral. No es la teoría

la que determina la racionalidad práctica, sino las circunstancias existenciales. El *ideal-tipo* de racionalidad práctica resultante concibe la ética como un proceso de realización de la existencia del hombre, en el que el deber moral se vincula a las posibilidades del propio proyecto existencial, las cuales no dependen de esencia preestablecida ni de normatividad objetiva alguna. La moral existencial desemboca, por ello, en lo que la manualística etiqueta como *ética de situación,* En ella la razón práctica universal, los valores permanentes y las normas generales salen malparados a ventaja de un *sí mismo* reivindicativo. Los imperativos categóricos y los principios morales son sustituidos por el modo como el agente se encuentra en su mundo *(Befindlichkeit).* La conciencia subjetiva y la decisión se vinculan a un presente y a una circunstancia personales, que determinan la decisión del agente. Lo bueno y lo justo cambian a tenor de la situación, al margen de toda metafísica esencialista, orden moral natural o racionalidad universal ilustrada. Su percepción la efectúa un sujeto concreto, que tamiza lo bueno y lo justo a través de sus experiencias existenciales. El relativismo moral, en este caso, resulta inevitable.

Aun habida cuenta de los inmisericordes calificativos que K. Jaspers atribuyó al estilo de pensar heideggeriano: hermético, dictatorial e irracional, el genial alegato de Heidegger en pro de una existencia humana no cosificada por el naturalismo científico y por la técnica sobrecoge tanto por su grandeza humanista cuanto por su experiencia trágica de la vida. Tras los crípticos y poéticos textos heideggerianos se oculta un capítulo no escrito de *gran ética.* Capítulo a redactar extramuros tanto del objetivismo de la metafísica y de las ciencias naturales como del subjetivismo idealista de la filosofía de la modernidad. Pero aquella *gran ética* está bloqueada por la condición de *deyección* del hombre en el mundo y en la historia y por el estar avocado a la muerte. La angustia, en este caso, adquiere rango de experiencia fundamental de la verdad. Tras esta doctrina se ocultan resonancias de la mejor tradición luterana y reconversiones de categorías conocidas de Kierkegaard, que rezuman desmitologización conceptual bebida en la exégesis de R. Bultmann. El sentido del ser se encuentra en el mundo y en el tiempo. Y ambos no aportan sentido alguno, ya que tras ellos anida la nada. Sólo miedo, preocupación y angustia, porque la salvación prometida por la razón moderna se ha desvelado como fraude.

El soporte nihilista sobre el que la libertad se asiente en *El ser y la nada* sartriano sustrae toda base para una ética de contenidos concretos, sean estos valores, fines o normas. La oposición destructiva entre el *en sí* y el *para sí,* entre el *yo* y los *otros* imposibilita los procesos de universalización de valores y normas. La carencia de sentido planea sobre la situación existencial del individuo. La libertad que se afirma y simultáneamente se niega carece de poderes para crear valores y deberes. La ética también forma parte de los proyectos inevitables e imposibles, siendo expresión de *la pasión inútil* que es el hombre. La ontologización de la libertad en el primer Sartre permite, no obstante, que el Sartre marxista, abandonando el antagonismo yo-ellos, atribuya la libertad también a los otros y de esa libertad como valor compartido emerja la idea de la revolución liberadora. El compromiso con la libertad, en este caso, se convierte

en tarea colectiva no para que las libertades individuales se destruyan recíprocamente, como en la concepción burguesa y egoísta de la libertad del *Ser y la nada*, sino para que sean conquistadas en la praxis revolucionaria.

Una reflexión final sobre la ética posmoderna: si el individuo se enroca y ensimisma en el expresionismo irracional del sujeto, la posmodernidad se ve obligada a renunciar a la universalidad de la razón y a la comunicación del lenguaje. La ética resta avocada al ocaso de los valores y a misticismos seculares encubiertos bajo mantos estéticos o literarios. El nihilismo prosigue su implantación según secuencias lógicas que la posmodernidad detecta en la proliferación de juegos de lenguaje. El vacío axiológico, subsiguiente a la *muerte de Dios* y al ocaso de la metafísica, explica el descompromiso social del posmodernismo epicúreo. El posmoderno que venera a Nietzsche y degusta al Heidegger tardío carece de aquel heroísmo de la razón al que aludía Husserl. La posmodernidad refleja la decadencia de la filosofía misma en su forma clásica. Lo que de ella resta es retórica estetizante y *pensamiento débil.* Son lenguajes sin metafísica y sin metarrelato, incapaces de expresar razón universalmente válida o imperativos absolutos. De ahí la desaparición de los *ideales-tipo* tradicionales de ética. La experiencia moral pierde su tragicidad y su nobleza para instalarse en la rutina de los símbolos de lo trivial. Ni siquiera se mantienen los términos altisonantes de superhombre, ser para la muerte, nada o absoluto del nihilismo existencial. La ética se diluye en experiencia débil de un entorno banalizado por la información y el consumo. Sin que ello enturbie la honradez de un esfuerzo: el de poner en conceptos una nueva constelación de formas de percepción y valoración derivadas de las tecnologías, del pluralismo cultural, de los riesgos de la saturación de imágenes informatizadas, de los movimientos sociales emergentes y de los arquetipos del consumismo.

8
El **apriori** *de la razón instrumental: las sombras del nihilismo en la ciencia y en la sociedad*

Si Nietzsche, Heidegger y Sartre presentaron la cara metafísica del nihilismo, los teóricos de la ciencia y los padres de la sociología moderna analizan sus metamorfosis y expansión en la sociedad y en la cultura. De estas ramificaciones sectoriales del nihilismo y de sus implicaciones morales dan cuenta las categorías husserlianas de *objetivismo naturalista y formalización matemática,* las weberianas *desencantamiento del mundo y racionalidad conforme a resultados* y las frankfurtianas *Teoría crítica y racionalidad instrumental.* Todas ellas levantan acta del mismo fenómeno en ámbitos diferentes: la desaparición de los *valores*, y consiguientemente de la idea de *deber*, es decir, de la ética, en el ámbito de la ciencia moderna, de la facticidad social y de la civilización técnico-industrial, respectivamente.

8.1. La trasformación de la racionalidad práctica durante la modernidad

Frente a otras culturas y cosmovisiones, v. g. las asiáticas, la civilización occidental, ya desde su etapa fundacional en la Grecia clásica, se construye sobre la razón. Pero la racionalidad occidental cambia de sentido durante la modernidad al ser la razón sometida a una transformación profunda. La Ilustración, sobre todo la anglosajona y la francesa, creyeron poder asociar indisolublemente progreso científico y desarrollo social. Interés teórico e interés práctico aparecen maridados y la emancipación del sujeto mediante la ciencia se traduce en progreso social, al liberar al hombre de prejuicios. Este maridaje de la praxis con la ciencia y con la técnica convierte en hegemónica a la razón utilitarista, la cual sustituye los valores y fines últimos por fines y valores inmediatos y sectoriales, a los que llama éxito, utilidad o provecho. Tal cambio anuncia el ascenso de la *razón instrumental* a protagonista del obrar humano y el ocaso de lo que la tradición entendió por *razón final* o axiológica. La aceleración del proceso de racionalización de nuestra cultura a impulsos de la primera modernidad se intensifica con una segunda racionalización consistente, en este caso, en la sustitución de la razón sustentada sobre la filosofía del sujeto por aquella *razón instrumental,* interesada únicamente por la eficacia en la relación medios-fines. La consecuencia es que el tipo de razón unitaria y totalizante expresado en la metafísica y en la religión es sustituido por otro tipo de razón, consistente en *poder hacer* y en instrumento de dominio. Es la razón instrumental, calculadora y estratégica, quien bajo la capa de cientificidad y tecnología, coloniza nuestra cultura disolviendo valores y fines. Tal proceso cambia la ubicación de la razón: del ámbito de la axiología se la traslada al ámbito de los medios y de la eficacia. Con ello la racionalidad que la tradición hacía consistir en un saber unitario sobre la verdad y un conocimiento fundante de moralidad cambia también de sentido. La ética que se sustentaba sobre fines últimos y valores absolutos pierde su fundamento, puesto que la modernidad prefiere concebir el saber como poder (Bacon), la política como estrategia (Maquiavelo) y la ciencia como instrumento de producción y dominio. Se abre paso de ese modo un *nihilismo sectorial* cuyas modalidades son posibilitadas por un concepto también fragmentario de razón, que recibe los nombres de *ideológica* (Weber), *unidimensional* (Marcuse), *instrumental* (Horkheimer), *funcional* (Habermas) y cuyas implicaciones epistemológicas fueron brillantemente analizadas por Husserl al hilo de la razón que olvida el *mundo de la vida de la conciencia,* sede de los valores morales, para interesarse por un objetivismo naturalista y formalizante, carente de ellos. Este vuelco en el concepto de razón alcanza su cima cuando la ciencia y la técnica, previo desplazamiento de las anteriores instancias de legitimación de la razón práctica, se proclamaron a sí mismas ideologías legitimadoras de decisiones morales y políticas (Habermas).

La transformación de la razón práctica durante la modernidad discurre por cauces conocidos. Coincide con la implantación progresiva del *proyecto científico Bacon-Galileo* y el progresivo distanciamiento entre la ética y la racionalidad científica. Bacon atribuye a la ciencia un fin noble: proporcionar felicidad al hombre, permitiendo erradicar

la miseria y los padecimientos que hacen desgraciados a los humanos. Pero tras tan noble intención subyace una reconversión profunda del concepto de ciencia, dado que ésta deja de tener por fin la adquisición de verdad para concebirse como instrumento de poder: *scientia et potentia humana coincidunt (Novum Organum,* I, a. 3, I, 57). Es decir, la razón se desplaza desde el horizonte ético-antropológico en donde la sitúa la reflexión clásica a un horizonte pragmático-utilitarista. El sentido o sinsentido de la acción humana se vinculan a los resultados que la misma obtiene. La razón como productora de *saber veritativo* es sustituida por la razón como *saber operativo*, es decir, como razón instrumental, con el poder, el dominio y la técnica como compañeros. A tal mutación responde el eslogan baconiano *saber es poder.* El poder se proyecta como instancia hegemónica tanto en los fenómenos de la vida política (Maquiavelo y Hobbes) como en los de la física. En este sector Galileo aporta una adquisición genial: la formalización matemática de las regularidades de los hechos físicos, posibilitando el cálculo y cuantificación de los ámbitos a dominar. Durante la Ilustración el proceso se acentúa al ser sustituido el *homo sapiens* de la tradición metafísica por el *homo faber* de la civilización técnico-industrial. Conocer equivale a *saber hacer*, producir, transformar. La *techné deviene modo de ser de la razón* y la técnica se convierte en instancia central de la epistemología en cuanto condición de posibilidad de un determinado tipo de conocimiento. Es decir, modifica al mundo objetivo en cuanto dato de experiencia epistemológica. Es a lo que Marcuse denomina *razón unidimensional* Con ello la autocomprensión del hombre y la interpretación del sentido de la vida se sitúan en nueva perspectiva. Convertida la misma ciencia en tecnología, la verdad entra a formar parte de los circuitos de lo producido por el hombre. Vico expresó felizmente tal situación con el principio del *verum-factum*, al proclamar como regla y criterio de la verdad el que ésta hubiera sido producida por el hombre *(Opere,* Ed. Nicolini, I, 136). La producción de objetos de conocimiento se asigna a una *szienza nuova* construida sobre aquel criterio. El quehacer científico resta reducido, en este caso, a oficio menestril y la razón a razón instrumental.

El siglo XIX diseña por boca de A. Comte un modelo de racionalidad de amplias repercusiones en el territorio de la ética y de las ciencias sociales: el positivismo. Prolonga, a su modo, la racionalidad anteriormente descrita y a partir de 1830 se convierte en una poderosa corriente de pensamiento. Poseído por el *pathos* de la cientificidad y del progreso, el positivismo se desentiende de planteamientos metafíisicos o ideológicos y centra su interés en los hechos mostrencos. La explicación causal y la prognosis pero no la interpretación o la valoración son los elementos constituyentes de la ciencia. Puesto que el saber consiste en *prever para proveer*, es decir, en instrumento para el ejercicio del poder, la ciencia entra a formar parte de los circuitos de dominio y control de hombres y cosas. Las herramientas para el ejercicio del poder las proporciona el universo tecnológico y el mismo saber tiende a convertirse en técnica y método, en *saber hacer.* La pretensión comtiana de construir una *física social* y su aprecio a la tecnocracia muestran que nos adentramos en un tipo de racionalidad –y la ley de los tres estadios lo ejemplifica– que afecta profundamente a la ética. La interpretación tradicional

de ésta se desvanece a medida que se erradican los prejuicios que Bacon achacaba a la filosofía tradicional. La ética tiende a ser reducida a mera *descripción de costumbres.* Al igual que en las ciencias de la naturaleza, lo único relevante son los hechos y las leyes causales que los relacionan. Desde tales presupuestos el positivismo asume el liderazgo de la civilización científico-industrial que, de la mano de la burguesía, triunfa durante los siglos XIX y XX. La acción humana experimenta un nuevo giro en su comprensión, transformándose paulatinamente en razón técnico-instrumental bajo presión del utilitarismo y pragmatismo imperantes.

En conexión con la transformación del concepto de *razón práctica*, los sociólogos y teóricos de la ciencia, de M. Weber a Habermas, han denunciado a lo largo del siglo XX la desaparición de los valores en amplios espacios sociales. Para ello han recurrido a una contraposición, preanunciada en las dos primeras *Críticas* kantianas, entre sendos tipos de racionalidad, que enmarcan el fenómeno. Los pares *razón conforme a valores-razón conforme a resultados* (*Wertrationalität-Zweckrationalität*) en Weber, razón *instrumental-razón dialéctica* en la *Teoría crítica, razón comunicativa-razón funcional* en Habermas, hacen referencia a un mismo fenómeno: al desplazamiento de los valores, entre ellos los morales, a un determinado segmento de la vida personal y social, mientras el resto de la sociedad se desembaraza de ellos, funcionando con tipos de razón neutrales respecto a los mismos. Este *nihilismo axiológico* sectorial se correspondería con los binomios hechos-valores, objeto-sujeto, positivismo-hermenéutica, técnica-cultura… Su desarrollo se deja seguir al hilo de las transformaciones del concepto de razón que Weber denominó *razón conforme a resultados.* El problema pudiera ser englobado bajo el rótulo genérico de *Instrumentalismo*, significando con él el desplazamiento del interés del área de los valores, de los fines y de las intencionalidades, que cualifican moralmente una acción, al de los medios, los instrumentos y las estrategias, que solamente pretenden el dominio de la naturaleza y de la sociedad. El resultado es la conversión del saber y de la acción en herramientas carentes en sí mismas de sentido y el consiguiente desplazamiento en la percepción de lo verdadero y de lo bueno. Nietzsche encuentra la fórmula feliz para expresarlo: percibir el conocimiento como "instrumento de poder" (*Werke, K. Schlechta*, 3, 751). Tal desplazamiento conlleva la desaparición de la dimensión moral de las conductas en amplios sectores de la sociedad. Las formas de racionalidad que en este caso triunfan son el cálculo, el éxito, la técnica, el dominio…, a las que corresponden lo significado por los términos *cienticismo, pragmatismo, racionalismo crítico, neopragmatismo…* Husserl recurrirá a este propósito a conceptos como el de suplantación del mundo de la vida y Habermas al de colonización sistémico-funcional de la sociedad.

Tal modo de entender el conocimiento y la acción ha sido ya objeto de análisis en el capítulo dedicado al *pragmatismo.* J. Dewey enfatiza el carácter instrumental del pensar, reduciendo la verdad y el bien a resultados de estrategias de acción. Desde el punto de vista ético, una acción es moral cuando, habida cuenta de las circunstancias que la determinan, es capaz de generar nuevas situaciones adecuadas a las necesidades sociales y destruir estructuras arcaicas inservibles. La precedente concepción *instrumentalista* de

la verdad y de lo bueno ha sido objeto de crítica agresiva por parte de autores de matriz hege-liano-marxiana. Los autores de la *Teoría crítica* ven en ella la expresión de una sociedad basada sobre una falsa conciencia. Ello conduce, tal como Th. W. Adorno constata, a una descalificación de los fines y valores sociales a ventaja de los medios tecnológicos. Aquéllos son desplazados al ámbito de lo irracional, mientras éstos monopolizan la racionalidad práctica. Una intención similar subyace a los trabajos que M. Horkheimer recopila bajo el título de *Crítica de la razón instrumental.* El predominio de ésta, sin embargo, no se limita al ámbito del método y de la teoría de la ciencia, tal como las polémicas entre K. R. Popper y H. Albert, por un lado, y Th. Adorno y J. Habermas por otro han protagonizado, sino que se proyecta sobre el puesto de los valores morales en el saber y en el obrar, es decir, en la ética. Habermas a este respecto, como veremos en otro lugar, elabora su triple tipología del conocimiento a partir de los intereses que orientan las diferentes formas de saber y enfatiza que todo conocimiento forma parte de un sistema social global, que está o no está éticamente performado por valores morales entre los que enumera la emancipación, la justicia, la solidaridad o la comunicación.

8.2. La suplantación del mundo de la vida de la conciencia por la objetividad formalizada (Husserl)

Nadie como Husserl ha analizado la transformación moderna de la razón en su famosa obra postuma *La crisis de las ciencias europeas y la Fenomenología trascendental* (1931, 1954). En ella queda canonizada la fórmula *crisis de la ciencia y de la razón* para describir la situación de la cultura en nuestro tiempo. Gestada en tiempos de inundación científico-naturalista de la filosofía y a la vista de las consecuencias de la aplicación de la biología para legitimar el estado totalitario nazi, Husserl se hace preguntas que posteriormente modularán en diferentes registros los pensadores de la *Escuela de Frankfurt.* Preguntas que de tiempos atrás emergían de un profundo temor albergado por neo-kantianos como Rickert o por historicistas como Dilthey: que la marejada científico-naturalista, alimentada por los éxitos de las ciencias naturales, anegara los denominados valores de la cultura, entre ellos a la *ética,* disolviendo ésta en ciencia natural y tecnología.

Pero, ¿era posible hablar de crisis de la ciencia y de la técnica cuando la civilización por ambas posibilitada cosechaba éxito tras éxito? Tal crisis, sin embargo, era un hecho que se mostraba en la postración de la filosofía y en la pérdida de fe en la razón construida por la modernidad. De la desconfianza hacia la razón daban cuenta, por entonces, el ascenso imparable de filosofías como las de Scheler o Heidegger, que naufragaban en *escepticismo, irracionalismo y misticismo* (*Krisis,* p. 1). Porque no se trataba de una crisis de cientificidad de la ciencia o de eficacia de la técnica, sino de una *crisis de sentido* de ambas y ello a causa del *nihilismo axiológico* subyacente a la construcción de la ciencia misma. Tal planteamiento convertía el problema de la ciencia en problema ético al detectar la crisis de fundamentación moral de nuestra civilización, o, si se prefiere, de ausencia de un mundo de valores ético-políticos, el *mundo de la vida de la conciencia,* sobre el que la ciencia y la técnica debieran encontrar sentido. Planteadas así las cosas, restaban cuestionados los tres mayores logros de la modernidad: la ciencia, la técnica y el progreso. Cuestionados no en lo que de hecho son, sino en lo que *deben ser:* en su *dimensión moral.*

Para el fundador de la fenomenología, entendida como método filosófico, la crisis de la racionalidad moderna, es decir, de la ciencia y de la técnica, arraiga en una cosmovisión peculiar, el *objetivismo naturalista,* y en el método científico que éste practica: el *positivismo empirista.* Con él se desentiende por principio de todas aquellas cuestiones que conciernen al sentido de la vida y acción humanas. El seguimiento de la transformación de la razón durante la modernidad nos ha mostrado que la crisis de las ciencias se incuba en su génesis. En efecto: la modernidad se inicia con la intención ambiciosa de reconstruir la unidad de la razón, quebrada en el Medievo tardío, y el ideal consiguiente de un saber universal. Pero tal intención básica se frustra con el triunfo del positivismo metodológico. Los intereses del sujeto son sacrificados en aras del objetivismo naturalista. Con ello el ideal clásico de la filosofía moderna, cimentado sobre la subjetividad, acaba en bancarrota. El manido esquema sujeto-objeto, estereotipado por

Descartes en la alternativa *res cogitans-res extensa*, nos proporciona el cliché adecuado para interpretar el sentido de la ciencia moderna y la suerte que en ella corre la ética. La historia de la modernidad es la historia de una reducción y de un olvido: la reducción de la realidad a objeto y el correspondiente olvido del mundo vivido por el sujeto. El objetivismo fisicalista, según genial intuición de Galileo, recurre a la matemática como instrumento para formalizar los datos de la experiencia. Con ello se han puesto las dos bases del concepto moderno de ciencia: datos empíricos y cuantifica-ción matemática de los mismos. El objetivismo científico se construye mediante un proceso de idealización y ontologización de las idealidades matemáticas y la suplantación del mundo de la vida por las mismas. La secuencia de tales operaciones sería la siguiente:

a) Formalización del mundo empírico-natural mediante la matemática.
b) Aritmetización creciente exigida por la formalización.
c) Proclamación de las idealidades producidas por la matematización como *seres en sí* y única realidad.
d) Suplantación del mundo de la vida cotidiano por el universo de idealidades objetivadas y convertidas en verdadero *ser en sí* de las cosas.

El proceso desemboca en la creación de un universo simbólico de fórmulas que se comportan a manera de manto ideológico *(Ideenkleid)* de la realidad, la cual, a la vez que es descubierta en su estructura cuantitativa, es encubierta en su realidad histórico-vital, al ser olvidado el mundo de la vida del sujeto y el conjunto de valores que lo componen. El hombre se sitúa con ello en la *ilusión técnico-científica,* sin percatarse de que, al fundamentar sobre ésta toda verdad, valor y finalidad, ha perdido de vista lo que confiere sentido último al saber: el mundo de valores vivido por el sujeto humano. El resultado final es *la crisis de las ciencias y de la civilización moderna.*

Sacar a la ciencia y a la técnica del atolladero en que se han sumido supone deshacer el entuerto causado por el objetivismo naturalista, mediante la recuperación del mundo vivido por el sujeto y los valores que le constituyen. La receta de Husserl para superar las patologías de la modernidad se asemeja mucho a la de Kant, cuando establece la primacía de la razón práctica sobre la razón teórica. Sanar nuestra cultura no consiste en resignarse al dualismo epistemológico profesado por Dilthey, los neokantianos o Weber, sino en recuperar la unidad de la razón, bajo la égida de la racionalidad axiológica. Lo cual implica abandonar el neutralismo de la ciencia y de la técnica, es decir, su componente *nihilista,* y recuperar el *mundo de la vida* del sujeto, con sus vivencias axiológicas, en calidad de soporte de la reflexión. Los presupuestos ideológicos del neutralismo axiológico: naturalismo, objetivismo, positivismo, formalismo… son evacuados y el constructor de conocimiento y saber asume responsabilidades sobre el sentido de su quehacer. La moralidad de la ciencia y de la técnica se buscan allende ellas mismas en un peregrinar que termina recalando en la autonomía del mundo vivido por la conciencia. Los conocidos procedimientos reductores *(epojé),* puestos en práctica por la fenomenología, nos reconducen al fundamento del saber olvidado por la modernidad

técnico-científica: al *mundo vivido* por el sujeto trascendental y al que hacen referencia fórmulas como *esfera del precategorial, ámbito de las experiencias y vivencias originarias,* apriori *concreto…,* incluidas las morales.

La transformación de la razón práctica durante la modernidad es contemplada por Husserl como un proceso fatal de *descubrimiento-encubrimiento,* en el que el mundo vivido por la conciencia del sujeto es suplantado por un mundo de objetividades formalizadas que prescinden de valores morales. La positivización del saber por Bacon y la formalización galileana de los datos empíricos son hitos señeros del mismo. La pérdida del *apriori* del *mundo vivido* por el sujeto anula el espacio donde se dilucidaban las preguntas sobre el sentido y valor de las acciones humanas. La génesis de la ciencia moderna mediante los fenómenos de positivización y formalización matemática de la realidad implican un proceso de neutralización axiológica de la razón que hace perder a ésta sus referentes morales. El mundo natural de la vida es sustituido por un universo de idealidades pragmático-utilitarias que paulatinamente adquieren rango de verdadera realidad. El hombre se percibe a sí mismo bajo el síndrome de *Alicia en el país de las maravillas* sin percatarse de la pérdida de suelo personal que implica su falsa conciencia. La racionalidad práctica se despliega entonces sobre las pautas del cálculo y del dominio técnico de objetos. Este fenómeno centrará, bajo el nombre de *cosificación,* los análisis sociales de la *Escuela de Frankfurt.* La crisis de sentido de la cultura moderna afonda sus raíces en la precedente transformación de la razón. Husserl, en definitiva, diagnostica la reconversión moderna de la razón sobre pautas kantianas: la pérdida de dimensión ética del saber se sitúa en la relación *fenómeno-cosa en sí,* puesto que ésta, *la cosa en sí,* cobijada en el mundo de la vida personal bajo protección de la causalidad por libertad, pierde poder normativo sobre la praxis humana, la cual, en forma de *fenómeno* científico, se acoge al neutralismo axiológico del objeto. La ciencia y la técnica resultantes, olvidándose del sujeto y de su mundo, se encuentran avocadas ellas mismas a ser fenómenos carentes de sentido para el hombre y, a pesar de su alto grado de eficacia epistémi-ca y práctica, inevitablemente avocadas a una crisis moral.

La génesis de la ciencia moderna arriesgaría, pues, una profunda perversión de la razón práctica, consecuencia de un trueque fatal: la suplantación del mundo real de la vida por el de la cobertura formal que construye la matemática para explicar las cosas como objetos. El uso de la razón se centra en la *res extensa,* relegando al olvido el mundo vivido por el sujeto y las experiencias axiológicas que lo integran. La realidad objetiva de las cosas, por el contrario, es percibida como manto formal matemático que las recubre y encubre ocultando su verdadero ser. La matematización de la vida culmina en procesos de aritmetización que incrementan la distancia respecto a nuestro vivir cotidiano. De ese modo, lo que es un producto artificioso de la mente humana pasa a ser considerado como verdadero ser de las cosas. Estas, al ser identificadas con su objetividad matemática, pierden toda dimensión moral y el trato con las mismas se reduce a trámite tecnológico. Superar tal despropósito exige retornar al mundo vivido por el sujeto en donde tienen lugar las experiencias originarias y precategoriales y las donaciones de sentido a cualquier actividad humana. Sólo así se recupera la perspectiva

moral, incluso para la ciencia y para la técnica, puesto que también ambas tienen su origen en las intencionalidades con que el hombre-sujeto decide construir la imagen científica del mundo.

Resumiendo, la génesis de la cultura moderna es la consecuencia de la implantación del objetivismo naturalista y de la anulación consiguiente del mundo de valores de la subjetividad. La hazaña corre a cargo del método empírico-positivista, tomado en préstamo de las ciencias de la naturaleza por la filosofía. La ciencia y el saber pierden todo sentido y naufragan en crisis cuando el *nihilismo moral hs* invade bajo el manto de objetivismo naturalista, de positivismo científico y de formalización matemática. Pero hecho el diagnóstico se precisa aplicar tratamiento adecuado para que la ciencia y la técnica recuperen sentido y superen la crisis. La receta reza así: reinserción de la civilización científico-tecnológica en una interpretación humanista-trascendental de la vida, expresada por Husserl con la fórmula *mundo de la vida de la conciencia,* en calidad de *apriori* de valores ético-políticos del sujeto. Esta peculiar modalidad de reducción trascendental implica que el saber cambie de perspectiva y en lugar de estar centrado en el *ser en sí* del objeto, percibido como cosa física formalizada por la matemática, polarice en el *ser con sentido* para el sujeto, tal como la hermenéutica fenomenológica se despliega en la intencionalidad de los actos de la conciencia. La maniobra permite, por otra parte, reconstruir la unidad de la razón, pero no en el sentido de la ciencia unificada postulado por el *Círculo de Vierta,* sino bajo la égida de la racionalidad práctica en su versión fenomenológica. El sistema de relaciones entre mundo científico-tecnológico y *mundo de la vida* del sujeto se invierte de modo que nuestra civilización sea rescatada de su situación de crisis moral. Las implicaciones del vuelco no son pocas:

a) La ciencia y la técnica dejan de ser *axiológicamente exentas,* o lo que es lo mismo, ancladas en el neutralismo axiológico y en el consiguiente *nihilismo ético,* para descubrirse a sí mismas como problema moral en el horizonte del *deber ser* del hombre y de la historia.

b) La racionalidad práctica recupera el protagonismo que Kant la confirió y la crisis de sentido de nuestra cultura resta superada en una interpretación ético-humanista de la vida.

c) El mundo moral recupera su función de soporte de toda acción científico-tecnológica dotada de sentido.

d) El sujeto, el objeto y el lenguaje quedan incardinados en el mundo de la vida de las personas y con ello la civilización científico-tecnológica rescata sus componentes humanistas perdidos.

8.3. El desencantamiento del mundo social a manos de la "acción tendente a la eficacia y al éxito" (M. Weber)

Si Kant "puso en conceptos" la modernidad, M. Weber realiza la misma tarea con la sociedad burgués-capitalista. De sus geniales aportaciones a la racionalidad práctica nos interesan varios conceptos: racionalización, desencantamiento del mundo, ética de convicciones, decisión, neutralismo axiológico, politeísmo de valores… Los análisis histórico-sociológicos weberianos se sitúan en la convergencia de las dos grandes tradiciones, la científica y la ética, representadas respectivamente por la primera y segunda *Críticas* kantianas. En Weber pesa tanto el afán por la objetividad científica como el compromiso con la ética y la política. Pero de todo ello nos interesan menos los análisis concretos sobre fenómenos económicos que los supuestos epistemológicos y metodológicos de su teoría moral y sociológica, entroncada tanto en el voluntarismo liberal como en el pesimismo subyacente a la Reforma luterana. Es posible que de éste proceda la convicción weberiana de la irracionalidad moral del mundo y de una estrategia salvadora del mismo a cargo de la razón. Era convicción, por otra parte, de pura raigambre kantiana. A la razón científica, en su caso la sociología, correspondería levantar acta en actitud neutral de los hechos sociales. Éstos, remedando a la tercera antinomia kantiana, nada aportan ni a favor ni en contra de la ética, la cual se sitúa en un más allá de los mismos que, sin ser exigido por la razón científica, sí responde a las aspiraciones más nobles del espíritu humano. La carencia de razón moral del mundo se torna impulso para la búsqueda de la misma. Es el problema que han pretendido solucionar las religiones y las cosmovisiones filosóficas aportando sentido y significado a la acción humana. Explicarlos y comprenderlos es la tarea específica de la sociología explicativo-comprensiva para lo que se sirve de los *tipos- ideales* de valores. El resultado, con ser extremadamente valioso, una tipología de los sistemas morales, no traspasa aún los dinteles de la ética y resta mera sociología cultural. Pero el *deber* entra a formar parte del análisis social y con él se abre una puerta al desenmascaramiento del *nihilismo ético* y de sus metamorfosis sociales. De ahí la relevancia de Weber para la reflexión práctica contemporánea. Todo ello se sedimenta en los conocidos tipos ideales de ética que Weber diseña: *ética de la convicción* y *ética de la responsabilidad.* Ambas sirven para levantar acta de la expansión social de un peculiar *nihilismo* –no en vano Nietzsche se encuentra muy presente en Weber– consistente en confinar en el reducto de la subjetividad los valores supremos vindicados por la metafísica o la religión y abandonar la sociedad en manos de una axiología menguada y desnatada, que se organiza en esferas sectoriales regidas por la racionalidad medios-fines. La inversión nietzscheana de valores se cumple de una manera sutil en la sociedad y en la cultura: haciendo desaparecer del espacio público los fines y valores últimos y elevando al rango de valor supremo en cada subsistema social al valor sectorial que orienta la razón instrumental del mismo.

El fenómeno de la racionalización constituye el rasgos diferencial de Occidente frente a otras culturas. Pero la racionalización en la que piensa Weber dista mucho de entender

por razón lo que entendieron por tal Aristóteles, Santo Tomás, Kant, Hegel o Marx y se asemeja mucho a la que la modernidad instaura a partir de Galileo y Bacon. Racionalizar no consiste en objetivar en la historia una razón metahistórica a través de valores como la bondad, la libertad o la justicia. Racionalizar equivale a implantar el saber empírico-positivo, característico del concepto moderno de ciencia y la eficacia dominadora que la tecnificación posibilita. La civilización occidental vive el fenómeno en diferentes fases. Racionalización existió en el tránsito del mito al *logos* en la etapa presocrática del filosofar; el cristianismo aportó su propia contribución racio-nalizadora transformando los mitos en creencias y las costumbres en preceptos. El proceso de racionalización, y el consiguiente desencantamiento, se intensifica durante la modernidad, al disponer el hombre de un instrumento eficaz: la ciencia y la técnica. Episodio cumbre de la racionalización occidental es la consolidación del capitalismo moderno a partir de la ética calvinista. La *racionalización,* tal como Weber la contempla, contribuye, por un lado, a la emancipación del hombre, liberándole de prejuicios religiosos y metafísicos. Pero la razón científico-técnica que se institucionaliza, en lugar de aportar progreso moral, sitúa a la cultura occidental en la crisis de sentido que Husserl denunció. El proceso de racionalización, en consecuencia, aporta un resultado ambivalente y ambiguo desde el punto de vista moral: por un lado, acapara el concepto de verdad objetiva y relega los valores al reducto de la subjetividad; y por otro, el caparazón técnico y burocrático con que recubre la vida social tiende a convertirse él mismo en poder irracional y opresor, ideología *y jaula de hierro,* anulando espacios de vida y libertad.

La racionalización weberiana implica la *quiebra de la unidad de la razón*, profesada por la metafísica y la religión, y una fragmentación de la cultura mediante el reconocimiento de la validez de razones sectoriales. La cultura se organiza a la manera de reinos autónomos de taifas regido cada cual por su propia normatividad. Aquí se encuentra el principio de legitimación de las sociedades pluralistas. En efecto: la acción humana puede ser orientada por una multiplicidad de valores, actuando cada uno de ellos como criterio normativo en su respectivo campo. La inserción de una conducta en un área axiológica determinada implica siempre una *decisión* a favor y en contra de valores. La sociedad, en consecuencia, se caracteriza por la competitividad y colisión de valores sectoriales. Cada conducta humana se deja orientar por el valor elegido, pero al carecer éste de absoluticidad, la relatividad del mismo permite el cambio en la elección de valores. La expansión de la razón conforme a resultados implica, pues, una diversificación de esferas axiológicas y de ámbitos de racionalidad, en torno a un tipo-ideal de valor y al correspondiente tipo de racionalidad. Toda acción está orientada por un valor, que la confiere sentido y ubicación en un espacio particular de relaciones de valor. Desaparece de ese modo el concepto de una razón única y universal para abrir puertas a los tipos de razón que rigen la economía, la política o el derecho positivo. El proceso sigue pasos concretos:

a) En un movimiento emancipatorio, los subsistemas se segregan y auto-nomizan respecto a las cosmovisiones totalizadoras y unitarias.

b) Cada uno de ellos instaura un tipo de razón inmanente al subsistema, centrado en la relación medios-fines y axiológicamente neutral, razón que determina la corrección normativa y la eficacia estratégica.

Se consolidan de ese modo los subsistemas sociales, en cada uno de los cuales impera un tipo propio de racionalidad en función de los resultados a obtener y de la relación medios-fines a instaurar. Cada subsistema funciona de modo autónomo y según lógica propia, de acuerdo a la razón inmanente generada por el valor que lo preside y orienta su acción. La investigación sociocultural, por tanto, no está determinada por un campo unitario de investigación, sino por un conjunto de esferas autónomas, constituidas por un valor sectorial en función del cual cada una desarrolla su propia lógica y racionalidad. Lo cual determina que el conocimiento de la realidad social se efectúe desde una perspectiva parcial tendente al relativismo y al cambio. Porque, desaparecidas las instancias fundantes de sentido y unidad de la razón, la ética pierde su alcance universalista y se vincula a intereses sectoriales egoístas, con el consiguiente relativismo.

El reverso de la racionalización es el *desencantamiento del mundo.* La ciencia y la técnica sustituyen a las creencias e ideologías con la consiguiente pérdida de sentido para la vida. Los grandes ideales y valores se abandonan para dar paso a la eficacia y al éxito inmediatos. Desencantar equivale a usar instrumentos que posibilitan el dominio de la realidad: medios eficaces, cálculo matemático, ampliación de poder. El *desencantamiento del mundo* muestra afinidades con la nietzscheana *irrupción del nihilismo* y con el heideggeriano *fin de la metafísica.* También recuerda de lejos la ley de los tres estadios con que Comte periodizó la historia en su caminar hacia el positivismo. Expresa, por otra parte, el fenómeno fundamental del acontecer histórico de la civilización occidental. Éste corre a cargo del conocimiento empírico-racional y en paralelo a la sustitución de una visión teleológica del mundo y de la historia por la interpretación causal-mecanicista de ambos. Desencantar significa desaparición sociológica de las imágenes metafísicas y religiosas del mundo y de su función legitimadora de verdad, normatividad y valor. Pero si el desencanto produce nihilismo social, los valores no desaparecen. Los dioses-valores expulsados del mundo por la fuerza de la razón buscan cobijo en la intimidad del sujeto para continuar allí librando sus batallas. Porque lo que se racionaliza y desembruja es la exterioridad de la vida humana, anegada por la artificiosidad de la técnica. Del hecho de que el destino de nuestro tiempo esté marcado por la ciencia y por la técnica, Weber y Husserl deducen que la objetividad ha sido despojada de valores y que la ciencia sobre hechos carece en sí misma de sentido. La racionalidad moral y sus valores son transferidos paulatinamente del espacio sociocultural público al reducto de una subjetividad, dominada por decisiones no legitimables científicamente. El resto, lo público y social, se abandona en manos de la ciencia y de la técnica axiológicamente neutrales y, por lo mismo, indiferentes a los valores morales. Ello implica un desplazamiento de la metafísica, de la religión y de los valores por ambas avalados al ámbito del sujeto. Tal confinamiento permite que los valores morales desaparezcan de la vida pública y el nihilismo moral se implante en los diferentes segmentos sociales mediante legitimaciones

instrumentales de la política, del derecho y de la administración.

El poder *desencantador* de la razón muestra toda su eficacia en el estilo de vida y en las pautas de conducta sedimentadas en la sociedad moderna a impulsos de la ética protestante. Weber sustituye el dogma marxiano de que las estructuras económicas determinan las superestructuras ideológicas por la tesis de que son éstas –y las creencias calvinistas así lo atestiguan– quienes posibilitan las estructuras económicas. Es evento documentado por el análisis histórico de las causas del capitalismo. El proceso de racionalización de la economía, realizado por éste, solventa la relación entre necesidades de consumo y producción de bienes, recurriendo al cálculo racional y a la eficacia tecnológica. El fenómeno se incoa en la moral puritana protestante, fundamentada sobre el dogma de la predestinación. Determinadas sectas protestantes acuñaron un tipo de conducta que, una vez desacralizado, se sedimenta sociológicamente como praxis adecuada para la configuración de un sistema económico. El rigorismo puritano deriva en ascética intramundana, en exacerbación del deber y en compromiso profesional. Desde convicciones religiosas, pues, el puritano calvinista deviene gestor eficaz de empresas económicas exitosas. El rigor profesional se traduce en incremento de riqueza no para ser gozada hedonística-mente, sino para ser reinvertida en un procedimiento de capitalización intensivo. Esta simbiosis de convicción religiosa, rigorismo profesional y ascetismo de costumbres se plasma secularmente en el *espíritu del capitalismo.*

Para cualificar a las sociedades pluralistas contemporáneas M. Weber acuña la fórmula *politeísmo axiológico,* significando con ella la proliferación de sectores autónomos en torno a un valor instrumental y con racionalidad propia. La desaparición de los valores absolutos y globalizantes en la cultura burguésliberal da paso a una sociedad positivista en el saber sobre los hechos y laica en lo religioso (*Wissenschaftslehrey* 605 ss.). Tal politeísmo descarta las axiologías con tendencias totalitarias derivadas de metafísicas organológicas a lo Hegel, sobre las que se cimentaban el nacionalismo económico de W. Roscher o las concepciones romántico-idealistas de la sociedad y del estado. Pero también se aludía al monoteísmo metafísico católico, al fideísmo protestante o al misticismo religioso de los narradores rusos. En las sociedades pluralistas los valores se encuentran en lucha a la manera de los dioses en las religiones politeístas. La querencia de las culturas totalitarias hacia el *Unum* absoluto y necesario desaparece, dando paso a una sociedad plural en la que la economía, la política o la religión coexisten, reivindicando cada cual la propia autonomía y rivalizando en la autoafirmación del propio valor supremo. En este contexto se sitúan las tensiones de la ética con la ciencia, la política y la técnica. El politeísmo axiológico, no obstante, no significa para Weber relativismo moral alguno. El politeísmo es un hecho sociológico y de él levanta acta la sociología. Pero el reconocimiento de valores absolutos se mantiene en el foro privado de la conciencia en donde la *decisión* personal opta por un valor como absoluto y toma partido por él. *La ética, la religión y la metafísica se repliegan kantianamente de ese modo al espacio regido por la libertad.*

La implantación del *nihilismo ético* en el saber queda plasmado en el principio del *neutralismo axiológico* de las ciencias sociales. El método científico pivota sobre dos

premisas. La exclusión de juicios de valor de carácter ético, y la explicación causal-objetiva de los fenómenos sociales. Ambas premisas, tomadas en préstamo de las ciencias naturales, previo rechazo de toda metafísica, permiten a Weber ser fiel al ideal científico de la modernidad y al mismo tiempo fijar los límites y posibilidades de su uso en el análisis social. La sociología explicativo-comprensiva versa sobre hechos que están relacionados con un valor *(Wertbeziehung)* –y por ello es una ciencia cultural–, pero no implican decisiones a favor de un valor *(Wertentscheidung),* asunto propio de la *ética.* La tarea de la ciencia es meramente cognitivo-explicativa y no normativo-valorativa. No pretende prescribir cómo las cosas *deban ser,* sino se contenta con explicar cómo las cosas *son.* Y desenmascara también los componentes ideológicos distorsionantes de la realidad, evitando emitir juicios de valor sobre comportamientos éticos, creencias religiosas o decisiones políticas. A decir verdad, el principio del neutralismo axiológico de las ciencias sociales venía exigido a Weber por imperativos de la objetividad de las ciencias histórico-sociales, objetividad amenazada por los prejuicios valorativos tanto de la historiográfica romántica conservadora del *Volkgeist* como del *socialismo de cátedra* progresista, cuyos dogmas amenazaban la libertad de pensamiento. Pero no es menos verdad que la exclusión de ambos lotes axiológicos implicó el rechazo de todo de valor supremo y con ello el abandono de la ciencia en el vacío moral. Porque la ciencia empírico-positiva, al evacuar los modelos metafísicos y religiosos, abrió las puertas a una cultura no sólo liberada de prejuicios ideológicos, sino también exenta de las valoraciones morales.

El impacto del nihilismo sobre la sociedad y la ciencia, expresado en las fórmulas *neutralismo axiológico y desencantamiento del mundo*, es el resultado del proceso de racionalización a cargo de la *razón conforme a resultados (Zweckrationalität).* Interpretar ambas facetas del mismo fenómeno requiere recurrir a la tipología dual de razones, que colisionan durante la modernidad: "Actúa estrictamente de un modo racional *con arreglo a valores* quien, sin consideración a las consecuencias previsibles, obra en servicio de sus convicciones sobre lo que el deber, la dignidad, la belleza, la sapiencia religiosa, la piedad o la trascendencia de una *causa*, cualesquiera que sea su género, parecen ordenarle. Una acción racional con arreglo a valores es siempre una acción según mandatos o de acuerdo con exigencias que el actor cree dirigidas a él… Actúa racionalmente *con arreglo a resultados* quien orienta su acción por un fin, medios y consecuencias implicados en ella y para lo cual sopesa racionalmente los medios con los fines, los fines con las consecuencias implicadas y los diferentes posibles fines entre sí" (Cf. *Economía y sociedad,* p. 21). Aquel tipo de racionalidad es subjetivista y se atiene a valores en sus decisiones y preferencias. Éste es objetivista, se interesa por hechos y explicaciones causales y predomina en el concepto moderno de ciencia. El segundo acapara el ámbito de lo publico en la política, el derecho o la administración y de ello se ocupan las diferentes disciplinas empírico-positivas, que, en razón del principio de la neutralidad axiológica, prescinden de valoraciones morales. La racionalidad de las acciones se refiere a la adecuación entre unos medios en relación a un fin, pero no afecta a las decisiones por las que se elige entre fines en liza y colisión. Al desplazar la

racionalidad resultona a la racionalidad axiológica, el nihilismo ético adquiere carta de legitimidad en el ámbito de la praxis social, generando un vacío de valores en la economía, en la política y en la administración y desvinculando tales sectores de la ética. La eficacia de los medios que aportan éxitos sustituyen al valor que genera obligación. El otro tipo de racionalidad, la *razón conforme a valores (Wertrationalität),* impera en la subjetividad, adopta la forma de ética de convicciones y a ella se adscriben las decisiones sobre fines últimos. Los valores, pues, se repliegan al ámbito de la privacidad, cediendo la esfera pública a la acción resultona y eficaz. Racionalidad científica y racionalidad moral operan a niveles diferentes, pero siempre con un mismo afán: implantar razón, la una de forma científica, la otra de forma moral, en un mundo de suyo irracional. Este dualismo weberiano, que ha sido etiquetado por Apel con el rótulo *sistema de complementariedad* entre espacio público y ámbito privado, se resigna a que las decisiones concernientes a valores, es decir, la ética, adolezca inevitablemente de irracionalidad científico-objetiva y a que los enunciados objetivos de la ciencia se efectúen marginando todo tipo de valoración moral.

Weber, en correspondencia a los tipos de racionalidad aludidos, ha propuesto sendos *tipos-ideales* de ética que permiten precisar la expansión sociocultural del nihilismo: *ética de la convicción (Gesinnungsethik)* y *ética de la responsabilidad (Verantwortungsethik).* La alternativa, además de mostrar cuán prisionero resta Weber del esquema sujeto-objeto, afecta al problema fundamental de cuál sea la instancia que cualifica como moral una decisión. La *ética de convicción* de impronta kantiano-subjetivista, califica la acción moral según la bondad de la intención y de la voluntad. En ella prevalecen el caris-ma, el testimonio, el profetismo, la autonomía de la conciencia pura kantiana, la desconsideración hacia las consecuencias y el descuido de la relación entre medios-fines. Su lema reza: *fiat iustitia etpereat mundus.* Ejemplos de *ética de convicción* son las conductas seguidas por los reformadores religiosos, los pacifistas utópicos, los anarquistas sociales… Weber trae a cuento, como modelo de tal tipo de ética, el *sermón de la montaña* de Jesús de Nazaret, programa moral pleno de altruismo, amor y entrega. Este primado del compromiso testimonial sobre la eficacia práctica caracteriza también los proyectos políticos de inspiración utópico-idealista. La *ética de la responsabilidad*, por el contrario, es una ética objetivista, en la que la cualificación moral proviene de los resultados y consecuencias de una acción. En ella se toman en cuenta las consecuencias de una acción exigida por un fin y se sopesa la adecuación entre medios empleados y metas propuestas. De ahí que la racionalidad de los medios, es decir la consideración de la adecuación entre medios y fines, prime sobre la racionalidad de las preferencias axiológicas. Este tipo de ética prioriza la eficacia y los resultados, pero a costa de sacrificar el sentido y los valores. Concita, pues, en torno a si todo lo que el rótulo *ética del éxito* engloba y se atiene al mismo bagaje que el utilitarismo y el pragmatismo: poder, honores, riquezas… Pero es una ética que prescinde de valores morales absolutos, previamente fundados racionalmente.

La desaparición en el espacio sociológico público de los saberes dadores de sentido global, tales como la metafísica o la religión, implica una pérdida de sentido y de

finalidades últimas de la vida. Todo ello es relegado al ámbito de la subjetividad y de sus decisiones irracionales, mientras el espacio público es abandonado a la racionalidad exenta de valoraciones y colonizado por razones instrumentales sectoriales, aptas para canalizar fenómenos de poder y dominio en desventaja de los valores de la libertad. Como resultado, la ciencia, la sociedad y el derecho se *nihilizan,* acogiéndose al neutralismo axiológico y desplazando los valores al reducto de la subjetividad, que intensifica su función axiológica, en forma de *ética de convicción* y en decisiones existenciales. La nada moral se enseñorea de la objetividad social y científica mientras el sujeto se inmuniza a la racionalidad cientificista, cultivando la decisión irracional. La ética no decide sobre fines últimos a partir de la razón que los avala; toma decisiones a favor o en contra de los mismos, al margen de la razón científica. Los valores no son criterios de racionalidad científica. La razón científico-objetiva entra solamente en acción cuando se trata de calcular medios y consecuencias. La ética permanece viva. Pero extramuros de la sociedad y de la ciencia.

Para significar la impotencia de la razón teórica en la concepción weberiana de la ética, K. Loewith acuñó un exitoso término: *decisionismo.* La irracionalidad del mundo, constatada por el análisis sociológico de los hechos sociales, testimonia que la razón científica es incapaz de avalar los valores ético-políticos supremos sobre los que se asienta el sentido último de las decisiones. Con reminiscencias teológicas ockhamistas, la decisión remeda el acto divino creador, que, en ejercicio de plena libertad y soberanía, extrae de la nada la realidad del mundo histórico. Al analizar el concepto de política de K. Schmitt, Lowith utiliza la expresión *pathos de la decisión* para significar aquellas filosofías de impronta existencial (S. Kierkegaard, M. Heidegger, E. Jünger), en las que anulada la razón como instancia fundante de la ética, ésta toma como punto de partida una *decisión fundamental* subjetiva sobre fines últimos y valores supremos. El decisionismo implica reconocer los límites y la impotencia de la razón para clarificar los entresijos de las decisiones últimas. La *ética de conviccionesy* en este caso, arraiga en situaciones existenciales, que soslayan aquella función que la tradición aristotélica atribuyó a la razón, al asignarla la función de guía teórica de la acción práctica. Los argumentos de la razón metafísica o de la científica restan excluidos en ventaja de un misticismo moralizante próximo al emotivismo. A cargo de la decisión corre la elección de los valores absolutos vertebradores una cosmovisión que otorga sentido a la vida y también aquellos valores sectoriales que, en forma de *ideales-tipo,* acotan y orientan un espacio autónomo de acción racional conforme a resultados.

El Estado, la organización política que se corresponde con la racionalización de la modernidad, encarna el modelo de institución desencantada. En él se racionaliza la administración, el derecho, la cultura, los servicios… La relación entre los subsistemas sociales se rige no por un derecho sustantivo, asentado sobre valores comunes, sino sobre un derecho formal, basado en normas legales aceptables para todos los subsistemas. La acción pasa a ser considerada desde el punto de vista de su corrección legal en lugar de hacerlo desde su dimensión moral. De los tres tipos de dominación que Weber enumera: la legal, basada en la burocracia funcionarial; la tradicional, legitimada

por solidaridades gremiales, y la carismática, sustentada sobre el liderazgo de un individuo, predomina en las sociedades contemporáneas la primera de estructura racional, aunque mezclada con elementos de los otros dos tipos. Su zona de expansión es la burocracia. La racionalización afecta sobre todo al derecho, que, en contraste con otras culturas, evacúa los componentes metafísicos y religiosos, construyendo una legalidad adecuada a la razón conforme a resultados. La burocracia administrativa, el sistema económico capitalista y la formalización de los ordenamientos jurídicos dejan al descubierto las dos caras de la modernidad: racionalización y desencantamiento. La burocratización produce el *hombre autómata*, carente de vida social. Frente a ello restan solamente dos salidas taradas ambas de irracionalidad: o la decisión en pro del ensimismamiento en un mundo individualista carente de valores sociales o el caudillaje carismático como alternativa a una sociedad dominada por funcionarios y tecnócratas.

La alternativa *ética de la convicción-ética de la responsabilidad*, con su alcance *típico-ideal,* ha entrado a formar parte del argot cotidiano con ocasión de debates políticos en los que se enfrentan decisiones utópicas y estrategias pragmáticas. Fenómenos como el terrorismo, el fundamen-talismo religioso o los nacionalismo exacerbados han mostrado hasta qué punto las convicciones axiológicas subjetivas requieren procedimientos de revalidación social y, a su vez, los riesgos de una praxis política meramente pragmática. A los dos tipos de ética citados se corresponden dos estilos y modos de concebir y realizar la política. Idealista uno, que se atiene al principio de lo *mejor*, pragmatista el otro, partidario del principio de lo *posible.* La colisión entre ambas éticas requiere el recurso a reglas formales de procedimiento. Las éticas del diálogo y del discurso argumentativo aparecen como uno de tales procedimientos. El problema posee largo alcance teórico al replantear el puesto de la razón y qué tipo de la misma deba prevalecer. Tanto más cuanto que más allá de las concepciones de la acción humana subyacen tomas de posición últimas sobre el sentido del mundo.

8.4. Crítica a la expansión del vacío moral en la sociedad burguesa

Si los planteamientos religiosos de Nietzsche y los metafísicos de Heidegger presentaron al nihilismo como evento global abstracto y fatal; si Weber recorta el alcance del nihilismo al ámbito de la objetividad sociológica, reservando para los valores el reducto de la subjetividad, y si Husserl presenta la génesis de la ciencia moderna como triunfo del positivismo y consiguiente olvido del *mundo vivido* de los valores con la consiguiente crisis de sentido de las ciencias, los filósofos sociales de la *Escuela de Frankfurt:* M. Horkheimer, Th. Adorno y H. Marcuse –todos de estirpe judía y de filiación neomarxista– prefieren rastrear la implantación del nihilismo moral en el ámbito social de la economía y de la política, desenmascarando las ramificaciones de aquél en el modelo de racionalidad instrumental vigente en el capitalismo. A ellos se debe el que a partir de la década de los cincuenta, unos años después del final de la catástrofe bélica, se desarrolle un discurso moralizante en el que la crítica escenifica un inmisericorde ataque a las formas de alienación del capitalismo burgués, rehabilitado por el desarrollismo económico. A los *frankfurtianos* habría que añadir el nombre de E. Bloch, también judío, no adscrito al grupo, pero sí crítico tenaz de una sociedad carente de utopías y ciega para un mundo convertido en *laboratorium experimental* de salvación a impulsos de la esperanza en un final de reconciliación humana. El potencial ético del concepto de *utopía* aparece a plena luz en el *Principio esperanza* I-III (1954-59). Para Bloch se trata de rastrear las anticipaciones fragmentarias del *bien supremo* en la vida cotidiana: los pequeños sueños diurnos, escaparates, vacaciones, tras los que se oculta el deseo natural de un bien supremo entrevisto en la esperanza y al que el éxodo humano por la historia conduce como patria prometida.

La crítica al vacío axiológico de la sociedad burguesa se nutre de dos fuentes: *a)* la interpretación utópico-soteriológica de la historia, transmitida por la cultura judía y *b)* la solidaridad y la justicia reivindicadas por la tradición marxista. El materialismo dialéctico, escasamente sistematizado en categorías morales por la ortodoxia escolástica oficial, adquiere cotas nobles de humanismo al despegarse de la costra economicista del *Diamat* y al repensar los problemas ético-políticos a partir de la frescura de los *jóvenes Hegel y Marx,* descubierto éste por Marcuse a principios de la década de los treinta y no sin amplia recepción en la filosofía social marxiana de abundante material procedente de la fenomenología husserlina, del psicoanálisis freudiano y del existencialismo heideggeriano. Se decanta por ese camino un *ideal-tipo* de ética alternativa a la moral burguesa en el que la racionalidad instrumental y pragmatista dominante en ésta es sometida a crítica inmisericorde.

8.4.1. Sedimentación de la tradición moral marxiana

La ética marxista organizó tardíamente y de forma lenta sus contenidos morales en un sistema plagado de tópicos. Fue el resultado de una filosofía escolastizante carente de libertad y gregaria. De ella habían desaparecido el afán de justicia, la nostalgia utópica y

el riesgo político, que impulsaron la revolución de octubre. Al amparo de regímenes totalitarios, la ortodoxia marxista encuadró el problema moral en la cosmovisión dialéctico-materialista del Marx maduro mediatizado por Engels. Su credo dogmático se desglosaba de forma sintética en una serie de artículos:

a) Las ideas, creencias, ideologías y normas *(Superestructura, Ueberbau)* emergen de la base material socioeconómica *(Base, Bau)*.
b) El sistema económico de producción *(fuerzas y relaciones de producción)* determina los procesos ideológicos, sociales y políticos. De ahí el paralelismo entre estructuras económicas y usos éticos. La ética no es el resultado de una naturaleza o esencia eterna del hombre, sino de una estructura económica existente.
c) La ética es parte de la superestructura ideológica como forma peculiar de conciencia. Los valores morales derivan del sistema socioeconómico del que emergen.
d) Existe correspondencia entre clases sociales y sistema de valores morales (ética), profesado por un determinado estamento social.
e) La acción moral es entendida como praxis revolucionaria, tendente a transformar una sociedad injusta en una sociedad solidaria. El sentido de la acción moral se vincula al compromiso revolucionario.
f) El método dialéctico-materialista proporciona un punto de vista adecuado para analizar científicamente los fenómenos morales.

En el credo precedente encajan problemas fundamentales de la ética, tales como la alternativa determinismo-libertad, relaciones individuo-sociedad, cuestiones de ética internacional: paz, guerra, hambre, … La integración de la ética en una totalidad socioeconómica cuestiona en raíz el más preciado título de la ética kantiana: la autonomía moral. La ética no se fundamenta sobre la autonomía del sujeto, sino sobre la realidad económico-material. Ésta, en cuanto ser objetivo, determina la forma de conciencia moral (ser subjetivo). La idea de deber deriva, por tanto, de la realidad social. Aquí se plantea un primer y grave problema del modelo marxista de ética: la relación entre libertad individual y determinismo socioeconómico. Dado que la ética forma parte de los procesos sociales y éstos aparecen regidos por el determinismo socioeconómico, el espacio de la libertad individual resta achicado. El devenir histórico se rige por una ley única: la superación del capitalismo burgués y la implantación gradual del comunismo. El *deber* se identifica de modo determinístico con la precedente tendencia de la historia y es, por ello, esencialmente revolucionario. En función del presupuesto económico-materialista se rechazan los tipos de ética metafísico-idealistas (aristotelismo, cristianismo) por abstractos, los subjetivistas y burgueses (Kant, ética de los valores) por antisociales y los empírico-sociológicos (Comte, Durkheim) por antidialécticos y ahistóricos.

La integración del problema moral en la teoría sociológica determina una

reconversión social de las categorías básicas del mundo moral: el bien, la felicidad, la ley, la virtud, el mal, etc., son reinterpretados en perspectiva dialéctico-materialista, adquiriendo protagonismo las ideas de justicia y solidaridad. Desde tal perspectiva la ética marxista reivindica para sí los siguiente calificativos: *humanista,* por tener como finalidad la construcción del hombre socialista no alienado; *proletaria,* por proclamar al proletariado sujeto del devenir histórico y conciencia de éste; *revolucionaria,* por su afán transformador del presente insolidario en un futuro justo; *productiva,* por la exaltación de la laboriosidad en la producción de bienes. La moral se vincula al trabajo en cuanto instancia promotora del hombre en su lucha por la liberación económica; *atea,* por su rechazo de instancias metafísicas como soporte de la moral; *intemacionalista y solidaria,* por su compromiso con la justicia y la paz internacionales. A las etiquetas precedentes hay que añadir la quizás preferida por los analistas sociales: la de ser *ética de clase social,* es decir, del sistema de valores que la clase proletaria profesa y sobre el que legitima moralmente su acción. La ética marxista, en este sentido, coincide con la moral de la clase proletaria y se vincula a los intereses de la misma.

La precedente doctrina aporta un encuadre lógico para interpretar el desarrollo histórico de las ideas morales. Éste es presentado en perspectiva dialéctico-materialista. En cada época histórica domina una clase social y a ella corresponde un tipo-ideal de moralidad. Desfilan según tal criterio por la historia el sistema moral de la solidaridad sin clases vigente en las sociedades primitivas; la ética del dueño y del esclavo imperante en la antigua sociedad grecolatina; la ética feudal de señores y siervos de la gleba, imperante durante el Medievo; la ética individualista burguesa desarrollada por la modernidad al amparo del capitalismo, y, finalmente, la ética proletaria como etapa última en el advenir de la humanidad hacia una sociedad justa. En todas ellas se mantiene una constante: la ética es reflejo de un tipo de sociedad y del sistema socioeconómico que practica ésta. La valoración positiva o negativa de los proyectos morales del pasado se efectúa según el criterio de afinidad o discrepancia con los presupuestos y aplicaciones de la ética marxista. Las éticas de impronta materialista son presentadas como científicas e ilustradas mientras que las idealistas son enjuiciadas como irracionales, subjetivas o hedonistas. Tal periodización de la génesis de las ideas morales según criterio socioeconómico implica la relativización de los valores y normas éticos. Éstos cambian en relación a las situaciones económicosociales. La historia de los sistemas morales, organizada dialécticamente, los presenta en situación conflictiva en correspondencia a los interés de clase sociales contrapuestos que entran en colisión.

A pesar de que la historia se encargó de desenmascarar que tras eslóganes justicialistas y revolucionarios el totalitarismo estalinista ocultó vilezas y crímenes sin cuento, el marxismo contenía sustancia moral suficiente como para reintentar una moralización de la sociedad. Por ello, frente al marxismo burdo del *Diamat,* insuflado por la propaganda de la ortodoxia oficial, fue adquiriendo fuerza un marxismo *humanista* que, remontando el pedestre análisis socioeconómico, situaba la reflexión social a tono con la antropología y la ética. G. Lukács, con su *Historia y conciencia de clase* (1923), marca un hito en esa trayectoria. Reconstruir la racionalidad fue la pretensión de la

Escuela de Frankfurt con un programa de filosofía social en el que la ética y la sociología reaparecieron hermanadas bajo eslóganes, a veces propios y a veces tomados en préstamo de la sociología burguesa, como alienación, negatividad, ilustración, emancipación, cosificación, represión, razón instrumental… Todos apuntaban a la dimensión moral de los hechos sociales. El discurso práctico se puebla de términos que atestiguan influjos de muy diversa procedencia: el *joven Hegel,* Weber, el psicoanálisis, la fenomenología, el existencialismo… Y a su sombra se reabren polémicas sobre el puesto de los valores morales en la metodología sociológica y se toman opciones radicalmente opuestas al positivismo sociológico y al cienticismo tecnológico a ultranza.

8.4.2. Emancipación moral y crítica de la razón instrumental

La *razón instrumental* de que los frankfurtianos hablan presenta afinidades con la *razón conforme a resultados* de Weber, si bien se diferencia de ella en que la privacidad del sujeto individual deja de ser reducto de valores y creencias, al ser absorbida en una totalidad social carente de ellos. En ambos casos, sin embargo, los valores y los fines morales son desplazados por los medios, implantándose un tipo de acción vacía de valores y orientado al dominio y al poder. La razón moral se debilita a medida que la razón instrumental triunfa. La percepción del nihilismo ético, por tanto, se efectúa al hilo de lo que Husserl denominó *la razón como problema.* Porque, paradójicamente, la razón, a quien la modernidad ilustrada había confiado la liberación del hombre y su avance hacia la vida feliz, aparece no sólo como un fracaso, sino como una estafa. De instancia liberadora de prejuicios se convierte en instrumento de nuevos despotismos. Un tipo de racionalidad, cuyas virtualidades críticas en origen se nutrieron de emancipación liberadora, se torna instrumento de poder y opresión bajo el capitalismo burgués, reproduciendo situaciones de explotación y servidumbre. El principio que en ella rige es el del autoengaño de las apariencias *(Schein).* De ello da cuenta la *Teoría crítica* mediante una severa denuncia del estilo de vida burgués.

La *Teoría crítica* parte de una experiencia trágica: la barbarie de los totalitarismos políticos de entreguerras y la corrupción de la razón en ellos practicada. Este pensamiento domina el conocido volumen de Horkheimer y Adorno *La dialéctica de la Ilustración* (1947). En su prólogo los autores confiesan querer comprender "por qué la humanidad ha desembocado en una nueva barbarie" y la sociedad industrial moderna se ha sumido en antihumanismo e irracionalidad. La expresión de la nueva barbarie es la guerra mundial y los totalitarismos fascistas y comunistas que la causaron, Pero también es barbarie la cultura de celofán de Hollywood y su mundo de ilusiones ficticias. Todas las sospechas apuntan a la razón instrumental como causante del desastre. La respuesta al enigma se encuentra en las virtualidades de autodestrucción que anidan en la lógica de la razón ilustrada. Ilustrar, que de suyo equivale a emancipación de prejuicios y progreso científico y moral, pierde tal función a manos de la razón instrumental. La razón emancipadora y liberadora de mitos se torna, ella misma, un mito opresor. La forma mental tecnológica instaura una nueva dictadura: la del poder del sistema sobre el

hombre. Se precisa, por ello, una nueva ilustración que desmitifique a la Ilustración mitificada. El diagnóstico sombrío sobre la filosofía burguesa emitido por G. Lukács en *La destrucción de la razón* (1954) anticipa sospechas en un sinfín de variaciones. Lukács emprendió la tarea de mostrar en el terreno de la ética política cómo a lo largo del siglo XIX y culminando con el ascenso de los fascismos al poder había tenido lugar una demolición de la razón a ventaja de interpretaciones irracionalistas de la vida. Las secuencias del proceso eran fáciles de seguir a través de nombres como Nietzsche, Spengler o Heidegger. Los totalitarismos fascistas sacaron las consecuencias de aquella demolición. La racionalidad acuñada por la Ilustración peligró ante los envites de los irracionalismos vitalistas y existencialistas. A tal punto se enajena el hombre en la sociedad burguesa, que encuentra su felicidad en lo que objetivamente es un *timo* y un engaño: la producción consumista. Se instala con ello en una falsa conciencia, que toma por ganancia lo que en realidad es una estafa. La génesis histórica de la *Ilustración* corre el riesgo de hipotecarse a la idea de dominio. La función liberadora de la razón civilizadora se ve abocada al fracaso de sí misma por culpa de los totalitarismos políticos. Surgen por ese procedimiento tipos de racionalidad: *instrumental* (Horkheimer), *unidimensional* (Marcuse), *identitaria* (Adorno) que, por prescindir de la *razón moral o axiológicay* adolecen de irracionalidad y conducen a la deshumanización.

Es de reconocer que la Ilustración moderna, a impulsos de la ciencia y de la técnica, emancipa al hombre y desmitologiza al saber. Pero en su seno anidan larvadamente los gérmenes de nuevas mitificaciones. La racionalización protagonizada por la Ilustración es fundamentalmente ambigua y ambivalente. Toda ilustración libera de algún mito, pero recrea otro nuevo con diverso ropaje. Es lo que acontece con la absolutización de la ciencia y de la técnica al convertirse en ideología legitimadora de la sociedad deshumanizada instaurada por el capitalismo. En esto Marcuse y Habermas van más lejos que la mera crítica marxiana a la economía capitalista. El *nihilismo moral* reaparece como el trasfondo de las nuevas formas de razón opresora. Porque la decadencia de la razón moral a causa de la racionalidad instrumental priva a la ética de criterios para efectuar valoraciones y despoja a la persona de su mundo más intransferible. El objetivismo formalizante, en terminología husserliana, y la cosificación alienadora de las relaciones y acciones humanas, en terminología de Lukács, reproducen el fenómeno que Weber denominaba *jaula de hierro.* Es la estructura deshumanizada en la que el hombre se ve obligado a inscribir su propia vida, convirtiéndose él mismo y la cultura por él producida en cosa y objeto mercantil. En este contexto de ideas encaja la cruzada de los frankfurtianos contra el positivismo cientificista, el pragmatismo y el racionalismo crítico de K. Popper y H. Albert, tal como quedó estampado en el libro colectivo *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (1969). La racionalidad *menguada* que el positivismo profesa carece de virtualidades para implantar un humanismo ético, porque profesa una ciencia neutral respecto a valores morales. El soporte de tal aberración no es otro que el esquema suje-to-objeto, instaurado por el modelo galileano de ciencia. El saber se corresponde con la sociedad pervertida que lo genera. El positivismo, como Husserl enfatiza, reduce al hombre a *mero hecho* mostrenco. A partir de tales supuestos,

la razón técnico-instrumental genera el fenómeno de la *cosificación,* triunfante en las sociedades burgués-capitalistas.

Hokheimer, en su obra *Crítica de la razón instrumental,* originariamente titulada *El eclipse de la razón,* ha escenificado el ocaso de la razón universal kantiano-burguesa, la parcelación subsiguiente de la cultura y la posterior invasión nihilista de múltiples de sus parcelas. El fenómeno arraiga en el individualismo, que impulsa el avance de aquellas razones sectoriales que representan los intereses del individuo. Éstos se organizan y legitiman mediante la *razón instrumental*, la cual desbanca a la llamada por Horkheimer *razón objetiva*, cuya tarea consiste en trascender el individualismo egoísta. Si aquélla se limita a considerar la relación medios-fines inmediatos, ésta se atiene a valores y fines últimos, integrando al individuo en una comprensión global de la sociedad. La sustitución de la razón *objetiva* por la razón *instrumental* corre a cargo del sistema económico capitalista. Desde el punto de vista epistemológico, como ya había certeramente diagnosticado Husserl, la razón instrumental va de la mano del *positivismo* sociológico. Para éste la verdad y bondad no derivan de la sustancia moral de nuestros actos, sino de eficacias y estrategias de cálculo. La ética pierde como referentes los fines globales y valores sociales para transformarse en praxis estratégica, atenta al cálculo de eficacias egoístas en la relación medios-fines. Éste es el espacio en donde se resitúa el arte, la política, la economía y hasta la religión. Al individualismo egoísta de la razón corresponde la desaparición de aquellos valores que representan los intereses globales de la sociedad. Semejante parcelación de la razón conduce a una aniquilación de la ética y de todo sentido de la vida sobre ella fundamentado. Es la consecuencia del liberalismo individualista que, al instrumentalizar la razón, en un primer paso la parcela y en un segundo la destruye. De ese modo desaparecen las instancias de carácter normativo: ideales, valores, bienes… y la ética: *"he aquí lo que confiere a la sociedad industrial moderna su dimensión nihilista"* (*Crítica de la razón instrumental,* 103). La recuperación de sustancia ética y de humanismo ha de efectuarse, por tanto, rehabilitando los ideales clásicos de justicia, verdad y libertad, mediante la *crítica* de la racionalidad instrumental y de la sociedad sobre ella construida. En la *Teoría crítica* la ética solamente es posible previo rechazo de la neutralidad axiológica de la razón.

El problema moral se sitúa en la constelación de factores que el orden social impone como condiciones a la acción individual. Tal inserción de la ética en la *teoría crítica* de la sociedad convierte aquélla en magnitud política. Los valores de la solidaridad, de la justicia o de la libertad adquieren su último significado en cuanto valores sociales. La ética burguesa, tal como la tradición kantiana transmite, se encontraría hipotecada por supuestos idealistas, que pretenden fundamentar imperativos categóricos y deberes absolutos a partir de una racionalidad ahistórica y abstracta. El desarrollo de tal tipo de racionalidad termina en fracaso, puesto que ha desembocado en experiencias trágicas de guerra, en opresión de pueblos y en nuevas formas de barbarie. La razón idealista se muestra, pues, como engaño y fraude y como pérdida de sustancia humanista a cargo de poderes totalitarios. Este proceso de perversión de la razón aparece a plena luz en la manipulación de categorías como libertad o solidaridad. Al interpretarlas la razón

burguesa muestra su verdadero rostro, poniéndolas al servicio de un poder objetivante y cosificador. De ahí que la pretensión idealista de fundamentar un mundo moral sobre principios absolutos naufrague ante las experiencias contemporáneas de barbarie. Es lo que la razón instrumental posibilita con su profesión de neutralidad axiológica. Porque, de hecho, la razón burguesa y sus intentos de fundamentar la ética derivan hacia formas de razón instrumental en las que la razón se muestra cómplice del poder y de la opresión. De tal experiencia histórica emerge el escepticismo ante la razón y la crítica al optimismo burgués. El bien y la felicidad no son fundamenta-bles sobre ser absoluto alguno expresado en categorías metafísicas. El deber y la obligación han de cimentarse sobre la naturaleza material del hombre y en la apropiación e interiorización de inexplícitos vínculos colectivos.

Adorno, inspirándose en Hegel, prefiere bautizar a la razón degenerada con el nombre de razón *identificante,* que se homologa a sí misma con el desarrollo del sistema social capitalista promovido por la ciencia y la técnica. La razón *identitaria,* acorde con una realidad dada según la conocida ecuación hegeliana "lo real es racional y a la inversa", en este caso, el sistema socioeconómico capitalista, es en esencia racionalidad estafadora y *opresora.* Porque tal tipo de razón, al equiparar el sistema económico de la sociedad burguesa con el progreso de la humanidad en la libertad y en la justicia, se presenta a sí misma como redención humana, siendo en realidad una nueva forma de esclavitud y dominio. Si el sistema socioeconómico se encomienda a la razón técnico-científica, identificándose ambos, y se excluye a la razón valorativa y con ella a la ética, se imposibilita la crítica moral y política. El maridaje entre progreso humano y desarrollo técnico-industrial inmuniza el sistema frente a toda crítica y genera la falsa conciencia de vivir en un *mundo feliz.* Lo que es timo y fraude pasa por ser verdad y bondad. Así las cosas, se reproduce el fenómeno del *nihilismo* bajo forma de alienación social.

Para desenmascarar el mal que anida larvadamente en la sociedad burguesa se requiere la *dialéctica negativa,* la cual, renunciando a toda *identificación* entre lo perfecto y cualquier situación presente, desenmascare la falsedad de las apariencias a partir de la negatividad que anida en las mismas. La *dialéctica negativa* se opone a los sistemas cerrados que, a la manera de mecanismos de abstracción, disuelven la peculiaridad de lo singular e intransferible en conceptos universales identitarios. Su categoría central no es la de totalidad, sino la de *no identidad.* El haber perdido de vista lo individual y lo no-idéntico constituye el pecado original de las *filosofías primeras.* Es doctrina que, tomada en préstamo de Kierkegaard, Adorno comparte con W. Benjamin. La dialéctica negativa descubre y enfatiza las contradicciones objetivas en lugar de buscar, a lo Hegel, la conciliación de las mismas en el concepto especulativo. La totalidad no es, como Hegel preferiría, la sede de la verdad, sino de la mentira. La contradicción caracteriza la forma histórica del existir de personas y cosas en la sociedad. La totalidad no consiste en un nexo de relaciones de identidad, sino de contradicción, siendo ésta la modalidad de existir histórica de lo no idéntico con una sociedad organizada según el principio de identidad. En la contradicción se refleja lo que hay de falso en la identidad. De hecho, la sociedad encarna el principio de dominio y poder en su estructura de clases

sociales de modo paralelo a como el pensamiento identitario encarna la idea de opresión en el mundo de los conceptos. El rechazo a darse por satisfecho con cualquier tipo de facticidad histórica, en nombre de la contradicción concreta, constituye la esencia de la *Teoría crítica* de la sociedad.

Una teoría crítica de la sociedad exige una metodología dialéctica para el análisis social y el consiguiente rechazo del objetivismo chato y alicorto del neopositivismo. Éste, bajo capa de cientificidad, encubre ideológicamente los desafueros del capitalismo burgués. Pero no menos irracionalidad subyace en la mística del ser de Heidegger contra quien Adorno lanza su panfleto *Jerga de la autenticidad* (1964), achacándole que la irracionalidad incrustada en la racionalidad se convierte en caldo de cultivo de lo inauténtico. Es la estrategia del encantador de serpientes, que vende ilusiones por verdades haciendo decir a las palabras más de lo que las palabras significan. Y tras la ontología retórica y brillante, se ocultan resabios de autoritarismo fascista y amenazas de antidemocracia. El pensamiento y la acción han de ser enderezados de modo que lo acontecido en Auschwitz no se repita. Urge, pues, sustituir la devoción meliflua de Heidegger ante el ser por la dialéctica negativa.

A la *Gran ética* diseñada por Aristóteles, Adorno contrapone su *Minima moralia* (1951), cuyos aforismos muestran las contradicciones concretas de la vida del individuo en la sociedad burguesa. El psicoanálisis y el marxismo sirven de instrumentos para, en el encuadre genérico de la dialéctica hegeliana, pergeñar descriptivamente una *ética de mínimos*, que permite reconstruir el concepto de felicidad en contraste con la negatividad de la vida alienada. A este propósito utiliza magistralmente la técnica pictórica del claroscuro. La perversión de lo humano sirve de contraste para redescubrir lo verdaderamente humano. La moral se construye como contraposición a la inmoralidad. El camino para ello no es tanto el abstractismo de los conceptos, cuanto la concreción histórica de las situaciones. El abandono de la grandilocuencia metafísica y la recuperación de las situaciones históricas permite al hombre descubrir la doble alienación que le aqueja: la de quien de hecho se encuentra expropiado de sí mismo y la de quien carece de la conciencia de tal situación. Desfilan de ese modo por el análisis social las experiencias personales de injusticia, opresión o insolidaridad.

La crítica de Marcuse a la razón *unidimensional* prolonga la misma melodía de sus predecesores, aunque con resonancias de Husserl, Heidegger y, sobre todo, de Freud. La *Teoría crítica* toma en consideración dos aspectos que vinculan a la misma con el materialismo histórico marxiano: la preocupación por la felicidad del hombre y la necesidad de una transformación de las condiciones materiales de la vida humana, previo cambio de las estructuras económicas y políticas vigentes. El resultado es una ética social de impronta *hedonista.* El principio que determina el contenido y los procesos de cambio de la totalidad es también la *negatividad.* Esta desemboca en la categoría histórica de *revolución.* Si Adorno centra su crítica social en la estructura de ofuscación con que el pensamiento identitario absorbe a lo concreto, Marcuse enfatiza los contextos objetivos causantes de represión social. La identificación postulada por Hegel entre razón y sociedad se muestra plena de ambigüedad. La razón puede ser utilizada tanto para

legitimar realidades sociales injustas como para configurar una realidad corrosiva del orden opresor vigente. Urge, ante todo, evitar el abstractismo generalizante de los conceptos metafísicos y recuperar el sentido para las necesidades primarias. Tras conceptos abstractos y altisonantes como razón, libertad, felicidad… se oculta una posible tergiversación de la felicidad del hombre. Se precisa insertar aquéllas en la realidad concreta socioeconómica para que adquieran su verdadero significado. Para desenmascarar equívocos Marcuce recurre a Freud y diagnostica la situación del hombre a la luz de los dos conocidos principios: el de *placer* y el de *realidad.* Ambos reflejan los conflictos del hombre consigo mismo y con el mundo que le rodea. El primero representa las apetencias de la naturaleza humana que, emergiendo del subconsciente, anhelan placer y felicidad. El segundo actúa como instancia de control, que, instalada en el orden social, reprime aquellas tendencias remitiéndolas a la zona oscura de la represión. El principio de placer resta suspendido por el de realidad, haciendo prevalecer los criterios de la sociedad sobre los deseos de placer del individuo. Lo normativo triunfa sobre lo gratificante. Marcuse en *Estructura instintiva y sociedad* (1956) forja un mundo moral más allá del principio de realidad en el que aquellas represiones desaparezcan, dando rienda suelta a la satisfacción de placer en una *sociedad desinhibida.* Y el compromiso moral se concreta en la utopía de una cultura no represiva, emancipada de toda coacción y libre para el placer felicitante.

Una ética que afecte a toda acción humana no permite la neutralidad axiológica reivindicada por Weber para las ciencias sociales. Tampoco son de recibo la formalización matemática de la naturaleza y sus pretensiones de única verdadera realidad. Tal comportamiento de la ciencia, clarividentemente analizado por Husserl, conduce a disociar la ciencia de los valores morales, instaurando una racionalidad *unidimensional* tendente al domino de la naturaleza y del hombre mediante el cálculo y la tecnología. La *razón instrumental* suplanta a la razón axiológica. La civilización tecnológica produce un sutil engaño al reconvertir el principio de *realidad* en principio de *eficacia productiva (Leistungsprinzip),* proclamándolo criterio del obrar correcto. Aplicada la precedente convicción a la política, el resultado es el poder totalitario y opresor de la sociedad de consumo, que ideologiza a la técnica como instrumento de producción. La ciencia y la técnica, en su origen poderes emancipadores, se convierten en siervas de un sistema político, actuando como instancias legitimadoras de una sociedad ayuna de placer y libertad. La razón unidimensional consolida de ese modo un sistema de esclavitud, inmunizando al sistema de producción que genera las nuevas formas de opresión alienantes. En *El hombre unidimensional* (1964) Marcuse prolonga su crítica radical de la sociedad industrial contemporánea en la que bajo apariencias de libertad se somete al individuo a nuevas formas de represión. El desarrollo de aquélla, como ya se percataron Horkheimer y Adorno, acontece en forma de expansión de la razón instrumental hasta lograr el dominio de la totalidad. La naturaleza en ella es reducida a mero material de explotación. La cultura, la política y la economía son absorbidas por ella en un único sistema de racionalidad tecnológica. La liberación de tal situación acontece mediante la revolución, la cual transforma las condiciones de la

existencia humana en sociedad carente de la ética represiva. El resultado es una cultura en la que el principio de placer y el principio de realidad encuentran conciliación.

8.5. Conclusión y balance comparado

La filosofía social, igual que otras disciplinas como la psicología o el derecho, tiene mucho que ver con la ética. Alguien ha dicho que la sociología (S. Giner, p. 118) "es la ética de la modernidad". Intentonas reductoras de la ética a sociología bajo la modalidad de *ciencia descriptiva de las costumbres* no han faltado (Comte, Durkheim, Lévy Bruhl). Tampoco se ha carecido de afanes por mantener a las ciencias sociales en el redil de la ética ni reivindicaciones emancipatorias de la sociología respecto a paternalismos filosóficos. La historia de las relaciones entre ciencias sociales y ética es una historia de amores y desamores, de sumisiones y rebeliones. La capitulación de las ciencias sociales a la metodología empírico-positivista, en todo caso, ha impulsado el divorcio entre hechos sociales y valores, entre sociología y ética, para mal de ambas. La imagen científica de la sociedad diseñada por la sociología habría declarado superflua a la ética y ello, en su oposición, a ventaja de una ciencia social emancipada y libre de prejuicios. La descripción que la sociología ofrece de la sociedad optaría por el *neutralismo axiológico,* es decir, se desentendería de la ética en aras de un cientificismo a ultranza y de una objetividad amoral. Pero tal actitud no sólo expulsa de la realidad social al hombre con su mundo subjetivo de vivencias, preferencias y creencias, sino que abandona el ancho campo de la vida social a un tipo de racionalidad, la técnico-instrumental, que allana el camino para el *nihilismo moral* en versión sociológica. El problema ético se vincula, en este caso, a un proceso de *perversión de la racionalidad práctica*, proceso consistente en eximir a la acción humana de la vinculación a cualquier tipo de valoración moral. La simbiosis de la racionalidad técnico-instrumental con instancias económicas y políticas ofrece oportunidades para que este tipo de razón no sólo monopolice la acción humana, sino que, bajo forma de ideología legitimadora, se haga pasar por auténtica razón moral. Contra semejante exaltación del cienticismo y del tecnicismo a sistema de vida práctico, y contra el nihilismo consiguiente, reaccionan los filósofos sociales de la *Escuela de Frankfurt* exigiendo, por una parte, la vinculación de las ciencias sociales a la filosofía éticopolítica y rechazando, por otra, el dogma de la sociología positivista: que la objetividad social es neutra axiológicamente, es decir, amoral.

De una forma o de otra, los modelos morales analizados en el presente capítulo parten de una experiencia negativa, incluso pesimista del mundo, pero no se resignan a ella y encuentran en la ética la solución a la misma. Para Husserl el objetivismo naturalista se encuentra en crisis, para Weber el mundo social está tarado de irracionalidad y para los frankfurtianos la sociedad técnico-industrial se encuentra alienada en falsas apariencias. Es la ética precisamente la que ha de poner racionalidad en la facticidad "empecatada", recuperando el *mundo vivido* del sujeto según Husserl, la racionalidad *conforme a valores* según Weber y la *sociedad utópica* según los frankfurtianos. Se trata, pues, de evacuar las formas perversas de racionalidad que han proliferado en la ciencia y en la sociedad y el *nihilismo* axiológico implantado por ellas. Y ello sin perder valores como la pluralidad tolerante exigida por la libertad o la autonomía del sujeto afirmada por la modernidad. La ética, en cualquier caso, no es

relegada al ámbito de lo irracional, como las diferentes formas de cientificismo positivista exigen, sino que aporta un tipo de razón que permite salir del estado de sinsentido y de crisis a la sociedad moderna. La ética palia los efectos perversos de los procesos sectoriales de racionalización instrumental puestos en práctica por la modernidad, los cuales, aun siendo correctos en su ámbito específico, están aquejados de egoísmo y de pérdida de sentido global. La *dialéctica de la Ilustración,* interpretada como advenimiento de una razón instrumental desestabilizadora del orden social y causante de hipertrofias tecnológicas, exigía una rehabilitación de la ética como instancia reguladora del mismo uso de la ciencia y de la técnica. Los frankfurtianos, a este propósito, denuncian la perversión inmanente a un tipo de racionalidad que, amalgamando intereses económicos de clase, metodología científico-natural empirista y praxis tecnológica, genera un sistema de relaciones sociales injusto e insolidario.

A pesar del escoramiento de Weber hacia una sociología científica según el modelo galileano de conocimiento, su concepto de *acción social con sentido* introduce un elemento antropológico que distancia a las ciencias sociales del modelo naturalista comtiano y las aproxima a los aledaños de la ética. Las tipologías de racionalidad y de ética elaboradas por Weber, a pesar de estar inspiradas en el mundo mental de Tolstói y Dostoievski, transmitido a Weber por Lukács, no carecen de afinidades, una con el trascendentalismo kantiano y otra con el pragmatismo anglosajón. La *ética de convicción* se nutre de generosidad y amor al margen de convenciones formalistas. Esta ética del amor encuentra su correlato religioso en el misticismo de la religiosidad rusa y en el rigorismo calvinista. Influjos sobre Weber aparte, la ética de convicciones rezuma conciencia autónoma y buena voluntad kantianas, imperativos categóricos y desinterés pragmático-utilitario. Su problematicidad radica en su carencia de fundamentos racionales, tales como el razonamiento teórico o el diálogo social. La *ética de la responsabilidad*, por el contrario, al homologar validez y bondad con éxito, se encuentra más próxima al pragmatismo americano.

En sintonía con el interés de la filosofía de finales del siglo XIX y comienzos del XX por la *teoría de la ciencia*, Husserl rescata la ciencia y la técnica del neutralismo axiológico o *nihilismo moral,* resituándolas en el ámbito del mundo vivido por la conciencia personal. Las bases de la ética fenomenológica de los valores están echadas. El golpe de timón husserliano permite a la ética reconstruirse no sólo prescindiendo de la metafísica objetivista a lo Aristóteles, sino también en contra del positivismo sociológico de la tradición com-tiana y de los empirismos al uso en las ciencias naturales. Incluso el sujeto moral kantiano, tan presente por otra parte en el paradigma husserliano de la conciencia, resta profundamente modificado con materiales circunstanciales y vivenciales de la persona. Todos ellos, aunque escorados hacia la intuición emotivista, serán explotados por la *ética de los valores.*

El nihilismo, al menos en sus formas sectoriales, tiene mucho que ver con el tipo de razón que triunfa durante la modernidad: la técnicocientífica. La racionalidad *conforme a valores* es desplazada durante la modernidad por la racionalidad *conforme a resultados*, situando a la ciencia en un espacio de neutralidad axiológica en el que desaparece la ética.

La implantación de este tipo de racionalidad corre pareja a la expansión de la razón instrumental y al correspondiente proceso de racionalización. Desencantamiento del mundo equivale a nihilismo. No es otro el fenómeno que detecta Husserl cuando enfatiza la crisis de las ciencias por su pérdida de sentido al desplazar el mundo de la vida, sede de los valores del sujeto, y poner en su lugar al objetivismo naturalista del saber positivista. Los autores de la *Escuela de Frankfurt,* de Horkheimer a Habermas, denuncian al mismo fenómeno en su crítica de la *razón instrumental,* alarmados por la pérdida de valores y finalidades morales en la economía y en la política. En todos lo casos, lo que Kant tanto acentuó, la unidad de la razón *teórica y práctica,* bajo la égida de esta última, se quiebra y el vacío moral invade sectores cada vez más amplios de la sociedad. Se precisa, no obstante, dejar en meridiana claridad que la crítica a la *razón instrumental* no implica en modo alguno una demonización de la ciencia y de la técnica ni un rechazo de la civilización técnico-industrial. La etiqueta *razón instrumental* se aplica al universo científico-tecnológico cuando éste, que de suyo es noble, bueno y promotor de progreso, ha sido puesto al servicio de un sistema sociopolítico inhumano e injusto y por ello ha caído en perversión. No se trata solamente, por tanto, de una racionalidad *neutra* axiológicamente por descompromiso con valores morales, sino *perversa* por ponerse al servicio de contravalores como la injusticia y la opresión.

Los análisis de nuestra cultura y de la racionalidad imperante en ella, tal como son desarrollados por Weber, Husserl, frankfurtianos y Habermas, concretan el fenómeno que Husserl denominó la "razón como problema y los problemas de la razón". Esta razón en crisis de sentido se traduce en la ética como desencantamiento del mundo y confinamiento de los valores al ámbito de la subjetividad (Weber), como implantación del objetivismo naturalista y suplantación del mundo de la vida de la conciencia (Husserl), como sustitución de la razón social y de sus valores por la razón instrumental (Horkheimer). La ciencia y el conocimiento, en su versión moderna desde Descartes, operan sobre el soporte del esquema sujeto-objeto, propiciando o la reducción subjetivista de la realidad, al estilo del idealismo o la reducción objetivista, que denuncian Husserl y los frankfurtianos. Escindidos el sujeto y el objeto en tal esquema, caso que predomine el objeto, la pérdida de valores resulta inevitable. Es decir, el nihilismo se implanta en espacios sectoriales, que reproducen en la sociedad y en la ciencia el nihilismo religioso y metafísico analizado por Nietzsche y Heidegger. El nihilismo gana territorios cuando la economía y la burocracia se eximen de valoraciones morales, cuando el egoísmo subjetivista anula la justicia y la solidaridad y cuando el determinismo de la racionalidad técnico-instrumental roba espacios a la libertad.

El *ideal-tipo* de ética diseñado por la Escuela de Frankfurt mediante una *teoría crítica* de la sociedad se centra en el análisis sociohistórico de la moral burguesa y de la interpretación vigente en la misma de las categorías básicas del mundo moral: igualdad, justicia, libertad, felicidad, placer…, así como los condicionantes socioeconómicos de las mismas. Muestra con ello abundante parentesco con planteamientos marxianos si bien renovados con bagaje hegeliano, existencialista y freudiano. En su haber hay que anotar como mérito relevante el haber maridado de nuevo ética y ciencias sociales, en una fase

en la que éstas parecían haber consumado, a pesar de los esfuerzos en contra de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (1932) de H. Bergson, un largo proceso de emancipación respecto a la filosofía práctica y haber logrado una plena autonomía metodológica y epistemológica. Con ello, los hechos sociales, descritos por la sociología empírica según el principio de la neutralidad axiológica, recuperan dimensión moral. La *naturalización* del saber analizada por Husserl y la *cosificación* de la acción humana denunciada por los frankfurtianos perdían vigencia a medida que el *nihilismo moral,* promovido por el neutralismo axiológico, quedaba desplazado.

9
El **apriori** *de la comunidad de comunicación: reconstrucción sociolingüística de la ética*

9.1. El problema y su contexto

La historia de la filosofía nos muestra que una intuición, a primera vista simple y modesta, se muestra extremadamente fecunda en sus implicaciones y larga en sus consecuencias. Así aconteció con la *duda metódica* de Descartes o con el *giro copernicano* de Kant. Y así sucede con la ética *comunicativa* de Apel y Habermas, la cual, junto a la *axiología*, constituye la aportación más valiosa del siglo XX a la reflexión práctica. Su éxito reside en haber intentado, según conocido dicho de Hegel, "poner la propia época en conceptos". La intuición básica de la misma podría formularse del modo siguiente: la filosofía contemporánea se caracteriza por haber sustituido la idea moderna de subjetividad y su esquema operativo sujeto-objeto por el concepto de intersubjetividad y su correspondiente esquema sujeto-cosujeto. Éste es el reto que también tiene ante sí la filosofía práctica. Para responder al mismo se pone en práctica un programa que comprende:

a) Un diagnóstico de nuestro presente cultural y filosófico.
b) Una recepción del *giro lingüístico* de la filosofía contemporánea.
c) Una transformación del concepto de *apriori trascendental*
d) Un nuevo concepto de sujeto y de acción morales.
e) Las correspondientes interpretaciones del valor y de la norma.

La filosofía práctica poskantiana, previa renuncia a todo anclaje metafí-sico y religioso, se desarrolla en situación de precariedad. Se han sucedido en cascada propuestas morales que a duras penas traspasan los límites de la subjetividad a la hora de fundamentar la ética y, a causa de ello, han carecido de aceptación generalizada y universal. Las filosofías de la historia de matriz mar-xiana tampoco han solucionado el problema a causa de su dogmatismo y sus atentados contra la libertad. Menos aún han superado la prueba las propuestas de Wittgenstein y Heidegger, al carecer de

herramientas adecuadas para construir un nuevo modelo de ética. Este requiere que el tipo de racionalidad teórica y práctica, asentado sobre la conciencia subjetiva individual y vigente desde Descartes a Husserl, sea reemplazado por otro modelo en el que aquella conciencia sea sustituida por la intersubjetividad, de modo que sobre ésta se fundamenten socialmente la verdad, el valor y el deber. Se precisa, pues, que tanto el *primer paradigma* sobre el que se construyó la ética, la ontología clásica y premoderna, como el *segundo paradigma*, el de la subjetividad o conciencia trascendental, hegemónico durante la modernidad, sean reemplazados por un *tercer paradigma*, el de la intersubjetividad mediada por el lenguaje, que aporte racionalidad social. Para ello la ética aspira a fundamentarse no sobre una ontología del ser o una estructura de la conciencia, sino sobre un *apriori lingüístico,* al que denomi nan *comunidad ideal de comunicación.*

El abstractismo ambiguo del imperativo categórico kantiano que, por una parte, postula la autonomía del sujeto que se autolegisla y, por otra, exige la universalización social de las normas, implicaba una colisión inevitable entre el individuo libre y la sociedad igualitaria. El problema se agudiza a impulsos del pluralismo ideológico y moral derivado del principio de libertad y de la consolidación de las sociedades democráticas. De ello deriva que la asignatura pendiente de la deontología de matriz kantiana consista en hallar aquellos procedimientos en los que se realice el *principio de universalización* sin detrimento del principio de autonomía. De la urgencia de responder a este problema, heredado del kantismo, provienen la proliferación y el éxito de las *éticas procedimentales del diálogo y de la argumentación.* En ellas se pretende universalizar los contenidos axiológicos de la ética, recurriendo a los discursos argumentativos, en los que se verbalizan y revalidan los intereses de todos los posibles afectados por las normas. El llamado solipsismo monológico de las filosofías de la conciencia, predominante durante la modernidad, resta liquidado. Ello no significa, sin embargo, una supresión del principio de autonomía del sujeto moral y una despedida de la modernidad. Los dialogantes, en cuanto posibles afectados por una norma, mantienen la propia libertad de decisión en un contexto libre de coacción y manipulación.

La necesidad de concretar procedimentalmente el *principio de universalización,* principio exigido por la globalización contemporánea de los problemas morales y políticos, ha movilizado a una nómina selecta de pensadores del siglo XX. Las tradiciones a las que pudieran ser adscritos testimonian la presencia de la *cuestión ética* en los más distantes ámbitos de la reflexión actual. Hermeneutas como K. O. Apel y J. Habermas comparten problemas con cultivadores de la *teoría de la ciencia*, como el grupo de Erlangen y afines: P. Lorenzen, O. Schwemmer, E Kambartel e, incluso, se perciben coincidencias de intereses con otra tradición, un tanto distante del trascendentalismo kantiano y más afín al empirismo inglés: la filosofía analítica, aplicada al problema moral mediante un tratamiento lógico-semántico del tema. A esta opción cabría adscribir los nombres de R. M. Hare y a M. G. Singer. El espectro, a falta de algún autor a medio camino entre trascendentalismo kantiano y neopositivismo lógico como E. Tugendhat, resulta satisfactorio, por cuanto los citados autores tienen en cuenta las dos exigencias básicas del principio de universalización:

a) Disponer de un procedimiento metodológico para solucionar conflictos morales en las sociedades pluralistas.
b) Una meta a conseguir, *el consenso social,* como criterio legitimador de valores y normas.

Habiendo sintetizado en otro lugar el tratamiento de la cuestión por parte de lógicos y analíticos, aquí nos centraremos en el modelo de ética discursiva propuesto por K. O. Apel y por J. Habermas. Pero no es posible omitir uno de los más logrados intentos contemporáneos de reconstrucción de la ética: la propuesta, digna de un tratamiento más extenso, del *neocontractualista* J. Rawls. El contractualismo, como es sabido, fundamenta las normas morales en el acuerdo entre los afectados por las mismas. Estableciendo principios y leyes universalmente aceptadas se llega a la *volonté general* rousseauniana como criterio de acción. La convivencia humana, en una sociedad apológicamente plural y potencialmente conflictiva, se racionaliza mediante convención. Por ese camino se realiza la igualdad y la justicia. Situándose en línea con Hobbes y Rousseau, Rawls, en *Teoría de la justicia* (1971), previa crítica al riesgo de conculcar los derechos del individuo inherente al utilitarismo, reivindica un concepto de justicia cimentado sobre la libertad: el agente "tiene derecho a un elenco de libertades básicas iguales en la medida en que aquél sea compatible con idénticas libertades para todos". A tal fin construye la ficción del siguiente juego limpio que lo hace posible: un conjunto de individuos racionales y libres, sin poder o influjo de unos sobre otros, actúan en común, fijando previamente, mediante contrato, las obligaciones y beneficios que el juego exige. Recurriendo a la ficción de una hipotética *situación originaria* de imparcialidad, los contrayentes, expertos dotados de la información adecuada sobre la convivencia humana (necesidad de bienes, egoísmos, condicionamientos sociológicos, etc.), estarían inmunizados frente al egoísmo con un *velo de ignorancia* sobre las propias capacidades naturales y sociales, lo cual evitaría tomas de posición individuales a favor de privilegios y potenciaría la emisión de juicios ponderados equilibrados en pro de una convivencia en la que todos tuvieran las mismas libertades básicas e igualdad de oportunidades. Cualquier discriminación ideológica, racial, económica o sexual restaría eliminada. Contando, no obstante, con la existencia de desigualdades sociales inevitables, éstas no vendrían impuestas por situaciones de privilegio, sino por el imperativo de beneficiar a los desfavorecidos. De este modo el hecho diferencial tendería a desaparecer a impulsos de la imparcialidad, de la libertad y de la igualdad de oportunidades. El acuerdo previo sobre normas entre personas racionales y libres adquiere, con ello, el rango de *apriori* de la acción moral.

Retornando a la ética dialógica y discursiva, el impulso definitivo a la misma procede del viraje social propiciado por el *giro lingüístico* de la filosofía del siglo XX. La estructura tripartita de éste: sujeto que habla –signo que media– objeto significado, confieren al lenguaje una estructura intersubjetiva, revalidable exclusivamente mediante la integración de los hablantes en un *apriori* de comunicación social. Este *apriori* implica el acuerdo de los participantes sobre el sentido y significado de los signos que utilizan. De

él forman parte también un elenco mínimo y universalizable de valores, como son, el reconocimiento como personas competentes de los interlocutores y los requisitos imprescindibles del diálogo válido: la libertad, la veracidad, la responsabilidad, la solidaridad… El resultado más llamativo del viraje lingüístico-social de la ética es, por una parte, la superación del esquema *objeto-sujeto*, esquema operativo en la ciencia moderna desde Descartes, con el consiguiente rechazo del empirismo metodológico y, por otra, del individualismo subjetivista del método hermenéutico practicado por las filosofías de la conciencia, tan arraigado en el decisionismo weberiano, en la hermenéutica fenomenológica y en la filosofía existencial.

9.2. La modernidad, el humanismo y el sujeto moral

A la ética de la comunicación subyace una triple cuestión:

1. Qué significa y en qué consiste lo que denominamos *modernidad.*
2. Qué reconversión precisa el *sujeto moral* para adecuarse a nuestro tiempo.
3. Qué suerte corre el *humanismo* en época de civilización técnicocientífica.

Tres cuestiones que son tres caras de un único problema.

La modernidad anuncia durante el Renacimiento la irrupción de algo nuevo, no traducido aún a conceptos pero que se insinúa en la recia personalidad del príncipe, en el engreimiento del cortesano, en el carisma del reformador religioso, en la elegancia de las damas del desfile florentino, en el hombre que Miguel Ángel esculpe o pinta, en el retrato del burgués pudiente. Lo nuevo que irrumpe es el hombre como protagonista. El fenómeno a que da lugar recibe nombres diferentes, aunque emparentados entre sí: *humanismo, antropocentrismo, subjetivismo, individualismo*... Con ellos la modernidad se pone a si misma en conceptos. El viejo dicho de Protágoras: *homo, mensura rerum* inspira la *forma mentis* de la modernidad. La cosmovisión resultante tiene por centro al hombre, proclamando a éste fundamento de la verdad, fin de la acción y legitimación de la norma. Personajes de la mitología clásica, Prometeo, Narciso… retornan con todo su poder expresivo. El término *humanismo* se enriquece en contenidos semánticos. Como categoría cultural significa aquella actitud del arte renacentista que retorna al mundo clásico en busca de modelos estéticos y literarios. Como categoría histórico-sociológica hace referencia al fenómeno de la emancipación del hombre frente a instancias metafísicas o religiosas; como categoría filosófico-moral aspira a englobar el conjunto de valores que las palabras dignidad de la persona, razón, autonomía, libertad nombran; como categoría ideológica, en fin, tiende a identificarse con *antropocentrismo,* o visión del mundo que interpreta la vida, el saber y el obrar a partir de un centro: el hombre. En cuanto etapa histórica, la modernidad se traduce en autoestima, en tiempo emancipado y soberano, no condicionado por pasado o por futuro alguno. La modernidad no pide en préstamo a otras épocas sus principios de legitimación. Extrae de sí misma, cosa sin duda discutible en el arte y en la literatura que buscó sus modelos en el clasicismo grecolatino, los principios de legitimación. Crea a partir de sí misma su verdad, su normatividad y su sentido del acontecer. Y los extrae del hombre-sujeto, en una secuencia de episodios, que para unos son sueños antropológicos (Foucault) y para otros episodios del complejo de Narciso. Cultura emancipada, en todo caso, que toma cuerpo en la soberanía del Estado y en la lengua nacional.

Pero el hombre, protagonista de la modernidad, es el sujeto individualista y egocéntrico que recorre las estancias de la propia subjetividad, descubriéndose sucesivamente como creyente (Reforma), como razón (Descartes), como instinto (Hume), como libertad (Kant), como sentimiento (Schleier-macher), como autoconciencia (Hegel), como sujeto de los predicados divinos (Feuerbach), como

voluntad de poder (Nietzsche), como pulsión inconsciente (Freud), como mundo vivido por la conciencia (Husserl), como ateo que ve en Dios un rival indiscreto (Sartre)… Nadie como Kant y en otro sentido Hegel han puesto al sujeto moderno y su devenir en conceptos. En la filosofía de Kant la modernidad se refleja como en un espejo. Tiempo emancipado en un sujeto autónomo y soberano, autolegislador que se autodetermina en el conocer y en el obrar. Época centrada en un *yo* trascendental, en calidad de instancia unificadora y posibilitante del conocer y del obrar. Pero, ¡ay! un sujeto ensimismado, decidiendo en soledad (solipsismo) y carente de comunicación (monológico). El *giro copernicano* no por ser tan tópico es menos verdadero. El sujeto del saber toma cuerpo en la primera *Crítica.* El sujeto moral en la segunda. Al sujeto trascendental en ambos casos le compete aportar las condiciones de posibilidad del saber y del obrar. Es el antropocentrismo consumado. Pero ya en Kant se encuentran indicadores, inspirados en Rousseau, que apuntan a la superación del sujeto individual, al hacer consistir la racionalidad formal de las normas en universalización. Idea muy ilustrada, por cierto, que implica la expansión de la autonomía del sujeto moral, la cual, inevitablemente conduce a su socialización. Pero es Hegel quien inicia el tránsito del sujeto ególatra y *ensimismado* al sujeto socializado. El paso del *yo* al *nosotros.* Y lo expresa en su crítica al sujeto kantiano individualista de la *Moralität* en nombre del sujeto socializado de la *eticidad.* Hegel eleva la modernidad al rango de problema filosófico, si bien reconociendo la interpretación kantiana de la misma, como época de protagonismo del sujeto. Pero lo que Kant descubre débilmente, a saber, que el sujeto autónomo y libre, situado en su acontecer en el tiempo histórico, necesariamente desemboca en rupturas y conflictos, Hegel lo percibe con meridiana claridad. De ahí su crítica al sujeto solipsista kantiano en nombre de un sujeto/totalidad en devenir, que aparece nombrado con los términos *Razón, Absoluto, Espíritu.* La totalidad, pues, es sujeto pero no sujeto solipsista fichteano, que se pone u objetiva en el mundo, sino sujeto que emerge y se integra en una realidad dada con antelación y que también es sujeto, *Geist.* Lo cual implica que el sujeto ensimismado salga de su ensimismamiento para realizarse en el sujeto global, el cual cumple la función de *apriori* globalizador e instancia mediadora. Llegados a este punto, la sociedad marxiana y el *mundo de la vida* social habermasiano son meros dialectos del juego lingüístico nutricio hegeliano. Todo ser es sujeto en tanto se integra en el sujeto total. El sujeto real de la historia no es el yo individualista cartesiano, sino el Espíritu absoluto, exteriorizándose en sus concreciones temporales. La precedente remisión del sujeto individual a una extrasubjetividad distancia al sujeto hegeliano del sujeto ensimismado de Descartes o Fichte, en quienes el yo se construye encapsulado cabe si. El sujeto hegeliano se realiza en un mundo extrasubjetivo, constituido por la familia, la sociedad civil y el Estado. Éste es el ámbito de la eticidad concreta, distante de la moralidad formal y abstracta kantiana. Un sujeto transformado en sentido social. Habermas tomará buena nota de ello.

Pero la modernidad es también inestabilidad, cambio, progreso, desarrollo de algo perfectible, aceleración del tiempo, crisis permanente. La emancipación del sujeto libera fuerzas contradictorias, que unas veces le reafirman y otras le anulan. El hombre-sujeto,

que es el protagonista, no sólo se despliega en metamorfosis narcisistas. Se autocuestiona también desde la insatisfacción de las formas con que se reviste, en un proceso inacabado de construcción y deconstruccion de sí mismo. Ya Husserl se percató con clarividencia en la *Crisis de las ciencias,* que al contraponer Descartes el sujeto como *res cogitans* al objeto como *res extensa* había encuadrado a la modernidad en el odioso esquema sujeto-objeto y con él marcado el destino fatal de una época. Ésta no es sólo discurso a favor del sujeto, sino también *contradiscurso* crítico sobre él. Desde entonces la modernidad se desarrolla como relato dramático en el que pugnan dos candidatos a protagonistas: el sujeto, con su corte de libertad, autonomía, emotividad y valores, y el objeto, con sus acompañantes ciencia, técnica, verdad objetiva y datos. M. Weber en su conocida tipología de la ética levanta acta de las tensiones que tal situación genera entre el sujeto y sus convicciones y la objetividad social y sus hechos. Las crisis de la modernidad se manifiestan, pues, como crisis de aquello que constituye su esencia: el sujeto humano. A las construcciones del mismo como creencia, razón, libertad, emotividad, autoconciencia…, se oponen los derribos, mediante disolución del sujeto en materialismo social (Marx), en naturaleza evolutiva (Darwin), en inconsciente pulsional mecanicista (Freud), en sistema cosificado de lenguaje (semiótica), en estructura lingüística (M. Foucault, C. Levi Strauss), en naturaleza evolutiva (biología y ecología profunda). Diríase que la subjetividad moderna, cual otro Saturno (*Chronos,* el tiempo, en griego) devora trágicamente a la propia prole.

El antihumanismo, como su opuesto, aparece bajo formas diferentes, tendentes todas ellas a diluir el sujeto en estructuras impersonales y objetivadoras previas a él. Hay un antihumanismo de connotaciones metafísicas y religiosas, nombrado con fórmulas como muerte de Dios y nihilismo. Existe un antihumanismo de matriz naturalista, que destruye al sujeto, reduciéndolo a naturaleza biológica o genética. El humanismo peligra también por hipertrofia de ciencia y tecnología. La lingüística deriva en antihumanismo cuando afirma que no es el sujeto quien habla, sino el lenguaje, en calidad de instancia impersonal sedimentada en estructura, sociedad o costumbre y que, en cuanto sistema cosificado de signos, convierte al sujeto en objeto autómata, opaco e irracional. Practican antihumanismo crítico los ecologistas que lo tienen por ideología legitimadora de un hombre/señor que explota la tierra. Se sienten próximos en ello a Darwin cuando reduce el hombre a epifenómeno de una naturaleza en evolución. Disolvente de humanismo es Freud, cuando reduce el sujeto a inconsciente pulsional pleno de represiones y tensiones. De antihumanismo peca, al decir de Husserl, el objetivismo positivista de las ciencias naturales, por su olvido del mundo de la vida del sujeto, causa de la crisis de sentido de aquéllas.

También la posmodernidad rezuma rechazo del sujeto moderno. Nietzsche, a pesar de radicalizar con el superhombre el antropocentrismo, rompe con la modernidad al rechazar su modelo de racionalidad y los valores que fundamenta (nihilismo). Heidegger, por su parte, interpreta la historia del pensamiento occidental como proceso de ocultamiento y olvido del ser a ventaja de su representación como idea (Platon), como sujeto pensante (Descartes) o como conciencia (Husserl). Tal ocultamiento del ser se

radicaliza durante la modernidad. La recuperación del ser olvidado implica, por tanto, la destrucción de la subjetividad que lo oculta. Ello exigiría una reontologización del lenguaje, de modo que quien hable sea el ser y no el sujeto. El sujeto moderno resta, pues, malparado y con él su razón ilustrada, su libertad y su responsabilidad moral. La subjetividad se diluye en la objetividad irracional y fatalista de la historia y destino del ser. De ahí que Heidegger en su *Carta sobre el humanismo* cuestione el eslogan sartriano: "el existencialismo es un humanismo", porque para el ateo el hombre ocupa el lugar de Dios. Heidegger responde con una tesis ontológica: "el existencialismo no es un humanismo", porque el hombre precisa un ulterior soporte: el ser.

Suerte aún peor que en las derivaciones del existencialismo corre el sujeto del lenguaje en la lingüística estructural y en la semiótica. F. de Saussure sitúa el sentido y significado de las palabras en la objetividad física de lo fónico, de la que el sujeto hablante es mero eco. Y el estructuralista Levi Strauss diluye al sujeto hablante en una objetividad lingüística dada con antelación a él. Quien habla en la lengua no es el hablante, sino la lengua en la que el hablante habla. Para otros, en cambio, la modernidad representaría un proyecto humanista inacabado que ha de ser *completado y corregido* (Habermas), porque lo que procede no es rechazar la razón y la libertad del sujeto moderno y los metarrelatos en que expresa el sentido del acontecer, sino transformar ese sujeto. En lugar de ruptura y oposición entre modernidad y posmodernidad habría de enfatizarse su continuidad, sacando a la luz y construyendo el sujeto social que se incuba y se gesta en la misma modernidad.

A la recalcitrante historia de las destrucciones del sujeto, pues, se opone la pertinaz historia de sus reconstrucciones. En contra del objetivismo antihumanista científico-tecnológico se alinearon la ortodoxia fenomenológica, en sus diferentes variantes, los personalismos de matriz cristiana (E. Mounier, G. Marcel), los hermeneutas del yo emergente de una realidad inconsciente domesticada (P. Ricoeur), los filósofos de la alteridad y del otro sujeto (E. Levinas), los críticos frankfurtianos de la hipertrofia instrumental. Por lo que respecta a la ética, durante las últimas décadas del siglo XX ha cuajado el potente proyecto moral de Apel y Habermas, con amplias resonancias humanistas, que reivindica una transformación de la filosofía práctica. Es el tránsito del sujeto *solitario* al sujeto *solidario*, en feliz fórmula de Aranguren. Se pretende, por una parte, prolongar la modernidad ilustrada, reafirmando al sujeto moral, pero a la vez completar ésta por el buen camino. El sujeto ensimismado, egoísta y ególatra, debe ser transformado en sujeto social. Concretar el procedimiento para realizar en concreto lo que Kant pretende con el principio de universalización y Hegel propone para *el yo* que se realiza en el *nosotros* de las instancias del espíritu objetivo. El *giro lingüístico*, en todo caso, se aplica en ética no tanto para anular la modernidad, cuanto para afirmarla en otro tipo de sujeto. Las estructuras del sujeto moderno a eliminar son su ensimismamiento egocéntrico y su incomunicación solipsista, pero sin detrimento alguno de su razón y libertad.

9.3. La propuesta de K. O. Apel: el sujeto moral comunitario

9.3.1. Planteamiento del problema moral

El diagnóstico apeliano del problema moral resulta paradójico, puesto que la ética contemporánea se encuentra aparentemente ante un callejón sin salida. Por una parte, los fenómenos de la civilización técnico-científica y de la globalización están exigiendo una ética universal válida para toda la humanidad. La fundamentación de tal ética, por otra parte choca con rechazos casi insuperables, provenientes de aquella misma racionalidad científica que no cree posible una legitimación racional de las normas morales. La ética, por ello, corre el riesgo de ser reducida, como anteriormente la religión, a un asunto privado. A tales urgencias pretende responder la propuesta apeliana, construida *ex profeso* con vistas a diseñar una ética a la altura de nuestro tiempo. Apel ha etiquetado su proyecto con fórmulas que hacen referencia a la comunidad lingüística como núcleo central del mismo: *ética dialógica, ética comunicativa, ética del discurso, ética de la responsabilidad solidaria…,* pero entre todas las etiquetas, la preferida por su autor es la de *pragmática trascendental,* cuya finalidad sería la fundamentación racional de la ética en el ámbito de la ciencia. Fundamentación, en todo caso, *última,* que aportara el soporte de una ética de alcance universal en una sociedad globalizada y con problemas a escala planetaria.

Al hacerse cargo la razón práctica del problema moral subyacente a la civilización técnico-científica, aquélla se encuentra con una serie de dificultades que amenazan con hacer inviable una solución. En primer lugar, la *asincronía* entre progreso técnico y desarrollo moral. Éste acusa retrasos sobre aquél, generando desequilibrios. En segundo lugar, el proyecto de ética universal se ve obstaculizado por la herencia burgués-liberal, que relega las responsabilidades morales a la esfera privada de los individuos. Este confinamiento de la ética al ámbito individual implica una privatización de la axiología, que imposibilita una moral de alcance universal. Un tercer obstáculo, en fin, procede del concepto que la ciencia moderna tiene de sí misma. A partir de Galileo, en efecto, el nombre de ciencia se reserva para aquellos saberes sobre hechos objetivos que son construidos con metodología empírica. Los saberes, por el contrario, que conciernen al sujeto o a la intersubjetividad son confinados al ámbito de lo irracional y no-científico por versar sobre emociones o preferencias. Operando, pues, con el esquema sujeto-objeto, vigente en la ciencia y con los correspondientes conceptos de verdad y racionalidad, la ética es relegada a la esfera de las valoraciones y decisiones subjetivas, perdiendo su validez cognitiva universal. Como consecuencia de ello, las relaciones de la colectividad humana se encomiendan a la ciencia y a la técnica, mientras que la responsabilidad moral resta confinada al ámbito del sujeto individual.

Los planteamientos de Apel remedan a los de Kant. Los estímulos, en su caso, no proceden de la físico-matemática de Newton o de la filosofía de Hume, sino de los desarrollos de la ciencia y de la técnica, así como de la filosofía anglosajona del lenguaje. En respuesta a los mismos, la propuesta apeliana de una filosofía trascendental de la

intersubjetividad pretende transformar en sentido social el subjetivismo trascendental kantiano. Pero en lugar de operar sobre las pautas de la historia utópico-escatológica al uso en el neomarxismo contemporáneo, prefiere un modelo kantiano de reflexión, basado en postulados prácticos e ideales reguladores. Para ejecutar tal cambio, Apel diseña su *pragmática trascendental del lenguaje* en la que el lugar donde el filosofo regiomontano ubicaba el *yo quiero libremente* pasa a ser ocupado por un *nosotros argumentamos socialmente,* en calidad de miembros de una comunidad ilimitada de comunicación. De ese modo, el individualista sujeto trascendental kantiano es sustituido por la comunidad trascendental de comunicación, en la que se ubica el hablante en situación última e *irrebasable.* Con ello pretenden expresar en conceptos los principios de justicia y solidaridad de modo paralelo a como la razón práctica kantiana quiso hacerlo con los principios de autonomía y libertad.

9.3.2. Los estímulos del proyecto apeliano

Apel transforma la filosofía en diálogo con buena parte de las corrientes filosóficas contemporáneas: el neomarxismo y el psicoanálisis, el empirismo lógico y la filosofía analítica (Carnap, Wittgenstein), el racionalismo crítico (Popper, Albert), el pragmatismo y la semiótica (Peirce, Searle), la hermenéutica de Heidegger y Gadamer… Del neomarxismo frankfurtiano, purgado del dogmatismo inherente a su filosofía de la historia, proceden los ideales de solidaridad y justicia, el rechazo radical del reduccionismo científico-positivista, la crítica a las ideologías distorsionantes de la comunicación, la praxis eman-cipatoria, la fidelidad a los ideales de la Ilustración y la concepción dialéctico-procesual del discurso. De Wittgenstein explota el concepto de razón defendido en la primera parte del *Tractatus,* transformándolo en el sentido de las *Investigaciones filosóficas,* es decir, como racionalidad *hermenéutica*, si bien purificada del relativismo inherente a los juegos de lenguaje. Razón única, pero no al estilo de la razón unificada neopositivista programada por el Círculo vienes, sino *hermenéutica*, según la tradición fenomenológica, desarrollada por Heidegger y Gadamer a partir de Husserl, siempre y cuando de ella se erradiquen las hipotecas subjetivistas, irracionalistas y tradicionalistas. A la hermenéutica recurrirá para rechazar el objetivismo reduccionista del cientificismo poppe-riano. En cualquier caso, las filosofías tanto de Wittgenstein como de Heidegger, a pesar de sus logros, son juzgadas insuficientes para cimentar una ética racional sobre una base intersubjetiva. La reelaboración de los precedentes elementos da como resultado una transformación de la filosofía kantiana mediante las sustituciones de la reflexión solipsista-monológica por el diálogo social y de la conciencia individual por la conciencia intersubjetiva.

De Wittgenstein valora positivamente la superación del paradigma de la conciencia mediante la sustitución, efectuada en el *Tractatus*, del análisis del sentido e intencionalidad de los actos del sujeto que piensa –modelo imperante de Descartes a Husserl– por el análisis de la correspondencia entre enunciados y estados de cosas. Con ello, si bien libera al lenguaje del solipsismo metodológico y de la servidumbre a la

conciencia individual, empuja a la reflexión a una nueva forma de solipsismo y de sometimiento: a la servidumbre del objeto. No logra, por tanto, alcanzar la esfera de la intersubjetividad social, como espacio del lenguaje moral. Del *segundo* Wittgenstein, el de las *Investigaciones filosóficas*, valora como positivo la tendencia a superar el objetivismo del *Tractatus,* pero rechaza el relativismo inherente al pluralismo de los juegos de lenguaje. Y ello porque, como veremos, Apel atribuye al hombre la capacidad de pasar de un juego lingüístico a otro y de establecer nexos entre varios mediante el sustrato común y unificador presupuesto a toda forma de hablar. Es decir, aquel componente trascendental que subyace a los diferentes juegos de lenguaje y que posibilita la comunicación entre ellos. Ese componente permite superar el relativismo lingüístico y recuperar una unidad mínima de la razón.

Pero si de Wittgenstein acepta Apel el *giro lingüístico*, es de la semiótica de Ch. S. Peirce de la que aprende la estructura social-comunitaria del lenguaje. La teoría de la verdad como consenso de éste le proporciona una herramienta clave para la fundamentación racional de la ética. Apel se distancia previamente del objetivismo lingüístico de Ch. Morris, para quien las locuciones se reducen a meros objetos de investigación empírica, y opta a favor de la reconstrucción triádica del lenguaje propuesta por Peirce. El lenguaje consta de tres componentes esenciales: el signo (mediación), lo significado (objeto) y el hablante (sujeto). Esta estructura triádica del habla desbanca la tradicional dicotomía sujeto-objeto dominante en la filosofía y en la ciencia durante la modernidad y las aporías inmanentes a la misma. Con el esquema triádico no se pierde ni el objeto, error de la hermenéutica fenomenológica, ni el sujeto, error del neo-positivismo reduccionista. La mediación del signo que significa, además, crea las condiciones idóneas para replantear los problemas de la racionalidad práctica en términos de comunicación social entre personas. Si, finalmente, la tríada signo-objeto-sujeto es modificada con la terna sujeto-signo-cosujeto hemos llegado a la *comunidad de comunicación*, a partir del hecho de que en todo saber entra en acción un sujeto, en función de intérprete, que pertenece a una comunidad ilimitada de comunicación. En ella los interlocutores han de ponerse previamente de acuerdo sobre el sentido y significado de los signos. La comunicación, tanto teórica como práctica, implica un consenso comunitario sobre el valor y la verdad de los signos mediante los que aquélla tiene lugar. Si, finalmente, a la dimensión teórica de la tríada de Peirce se añade la dimensión pragmática (componente *performativo)* que Austin y Searle asignan a los actos de habla, en cuanto que con ellos no sólo *decimos algo,* sino que también *hacemos algo al decirlo*, se obtienen tres flamantes resultados:

1. La teoría del lenguaje es liberada de cualquier tipo de reduccionismo, sea el practicado por el objetivismo neopositivista, sea por el subjetivismo de la hermenéutica.
2. Se enfatiza la dimensión práctico-pragmática del lenguaje, puesto que al hablar no sólo decimos algo, sino que también hacemos algo.
3. Tanto a nivel teórico (ciencia) como práctico (ética), el lenguaje posee estructura

social. Las bases de la pragmática trascendental están con ello echadas.

La precedente explotación de materiales procedentes de Heidegger, Wittgenstein, Gadamer, Peirce, Austin y Searle, con total marginación de las éticas prekantianas, permite a Apel establecer el propio punto de vista sobre el lenguaje y, atrincherado en él, solucionar el problema epistemológico de la ética *(Letzbegründung der Ethik),* así como para desplegar la transformación del trascendentalismo kantiano. Su aspiración consiste en desarrollar una raciónalidad filosófica peculiar, cuyos rasgos dominantes serían, por lo que a la ciencia y la técnica respecta, un *logos* rigurosamente filosófico, destinado a superar el objetivismo neopositivista predominante en la ciencia y, por lo que respecta a los saberes humanísticos –las llamadas por Dilthey *ciencias del espíritu–,* construir una filosofía *primera o fundamental,* vieja aspiración de la tradición fenomenológica con pretensiones de verdad y validez universales. En palabras acertadas de A. Cortina (*Razón comunicativa*, 69): "se trata, pues, de un esquema trascendental, transformado en la línea crítica del sentido, que escoge un hecho lingüístico como punto de partida, aplica a tal hecho la reflexión trascendental con objeto de detectar las condiciones de su sentido, descubre un principio moral fundamental en el conjunto de tales condiciones y llega a un punto supremo, el *nosotros*, sin el que el resto carece de sentido".

Un notorio ensayo de J. L. Austin: *Performativ-constatif* (1962) y el libro de J. R. Searle *Speech acts* (1969) aportan un concepto central, ya citado, de la ética apeliana: *la performatividad.* Contraponen dualísticamente dichos autores *locuciones performativas* y *locuciones constatativas,* conceptos ampliamente utilizados en la filosofía contemporánea del lenguaje. *Locuciones performativas* son aquellos enunciados que en el ejercicio de una acción comunicativa realizan con ella aquello de lo que están hablando. Son locuciones cuya forma verbal es la primera persona del indicativo y que expresan promesas, compromisos, ruegos, deseos, advertencias, v. g. " yo le doy gracias", en donde con la expresión se dice algo y a la vez se ejecuta lo que se dice: dar gracias. Las *locuciones constatativas*, por el contrario, tienen la función única de relatar eventos o describir hechos. Mientras que éstas pueden ser verdaderas o falsas en relación a estados objetivos de cosas, aquéllas carecen de tal condición y su operatividad y validez dependen de las diversas circunstancias en las que son pronunciadas: contexto y situación del acto de habla, competencia de los interlocutores, inteligibilidad de la locución, etc. La locución no sólo *manifiesta* algo, sino que *ejecuta* algo. De ahí que sea un acto de habla en el que la dimensión cognitivo-descriptiva y la dimensión ético-ejecutiva se impliquen recíprocamente. No se puede, por tanto, afirmar en teoría algo que no tenga correspondencia en la práctica sin caer en flagrante contradicción. A los actos lingüísticos, en consecuencia, subyacen valoraciones y decisiones que invalidan o revalidan el sentido de la locución. El creyente que dice: "yo creo en Dios", *a)* describe afirmativamente: el hecho de su creencia y *b)* simultáneamente ejecuta algo: la acción de creer. La precedente distinción, que reformula a su modo el dualismo lingüístico vigente entre la ciencia sobre hechos y el saber sobre valores, adquiere extraordinaria relevancia en la ética apeliana a la hora de construir una fundamentación última de los juicios

morales y de rebatir posiciones relativistas y escépticas. La acción comunicativa presupone dos niveles: el *cognitivo-descriptivo* de quien dice algo inteligible para alguien y el *ético* de quienes se vinculan a valores como la veracidad y competencia de las personas dialogantes.

9.3.3. Fundamentación última y comunidad ideal de comunicación

La fórmula *fundamentación última*, siendo como es la contribución más relevante de Apel a la filosofía práctica, ha dado ocasión a belicosos debates. Fundamentar racionalmente los juicios morales se convirtió desde la famosa *Grundlegung* kantiana en tarea ineludible de toda ética que se precie de tal. El marxismo lo intentó a partir de su filosofía socioeconómica de la historia. M. Weber y el existencialismo la declararon inviable desde posiciones decisionistas e irracionales. Al mismo resultado llegaron, pero por vía opuesta, neo-positivistas y racionalistas críticos, al excluir el mundo moral del ámbito de la única razón: la científica. Compartiendo la misma convicción, axiólogos y emotivistas se refugiaron en la intuición y en el sentimiento como puntos de apoyo de la ética. Apel, a pesar de bregar en este asunto contracorriente, rechaza las precedentes opciones, sospechosas unas de relativismo u otras de escepticismo, y se empeña, como buen kantiano, en construir una *fundamentación filosófica última* de la ciencia y de la ética. La argumentación apeliana se basa sobre una teoría trascendental de la intersubjetividad *lingüística* de modo paralelo a como la fundamentación kantiana tenía por soporte una teoría trascendental de la subjetividad. El núcleo de ésta, la autonomía del sujeto moral, es sustituido por la verdad y sentido de los juicios morales obtenida en el consenso alcanzado por los interlocutores que dialogan.

Filosofía trascendental, en sentido kantiano, es aquella que se pregunta y establece las condiciones de posibilidad y validez del saber y del obrar. En sentido apeliano aquella que se pregunta por el juego lingüístico trascendental, que en calidad de *apriori irrebasable* establece las condiciones de posibilidad y validez de la pluralidad de juegos lingüísticos. Tomando, pues, como referente el modelo kantiano de reflexión, detectamos en él tres fallos básicos:

1. Operar con el esquema sujeto-objeto.
2. Mantener el sujeto solipsista y monológico.
3. Carecer de mediación lingüística.

Corregir los defectos que de ello derivan exige transformar la filosofía, sustituyendo el núcleo de la reflexión kantiana: *la síntesis trascendental de la apercepción* en donde se realiza gnoseológicamente la cópula del sujeto y del objeto, "por *la síntesis trascendental de la interpretación* hermenéutica, mediada lingüísticamente como unidad del acuerdo sobre algo en una comunidad de comunicación" (Apel, *Transformación de la Fil.* II, 338). Realizada tal operación, el *yo* solipsista y monológico, como último fundamento y condición de posibilidad de la síntesis trascendental de la apercepción kantiana, cede el

puesto al *nosotros*, como nuevo sujeto del juego lingüístico trascendental que aporta las condiciones de posibilidad del saber y del obrar. El yo, carente de socialidad y de comunicación, es sustituido por el *nosotros argumentamos* en una comunidad ilimitada de argumentación. Los sujetos integrables en el *nosotros argumentamos* presuponen la aceptación de valores, tales como la veracidad, rectitud, la racionalidad, etc., como condiciones de validez del diálogo mismo. Es decir: todo lenguaje, incluido el científico-objetivante, presupone un *apriori* pragmático-trascendental u horizonte de interpretación previamente acordado intersubjetivamente y que actúa como condición de posibilidad de la validez del diálogo en la comunidad de comunicación. El mismo trecho recorrido por Wittgenstein en la buena dirección, al pasar del objetivismo lingüístico del *Tractatus* a los juegos de lenguaje, es rebasado, al establecerse un juego lingüístico trascendental, practicado por la comunidad ilimitada de comunicación, que hace posible la pluralidad de los juegos lingüísticos y al mismo tiempo, punteándolos, permite la comunicación entre los mismos y la anulación del relativismo a que están abocados. Con la precedente transformación de la filosofía Apel cree haber superado el esquema sujeto-objeto, soporte tanto de los objetivismos de la metafísica y de la teoría neopositivista del lenguaje como del subjetivismo de la hermenéutica.

La argumentación apeliana discurre, pues, del modo siguiente: quienes dialogan argumentativamente presuponen la existencia de una verdad cognoscible a la que pretenden llegar. No profesan de partida ni el agnosticismo ni el escepticismo. Se aceptan, por otra parte, como interlocutores competentes para dialogar, al reconocerse recíprocamente como personas veraces, libres y sabedoras de lo que traen entre manos. Tal situación originaria es denominada *apriori de la argumentación*, es decir, presupuesto imprescindible de todo razonamiento correcto. Incluso aquellos que escépticamente no la reconozcan, la están presuponiendo al contraargumentar. Pues todo participante en diálogo discursivo dice algo que pretende ser verdadero para sí o para los otros. De no ser así, todo diálogo resulta imposible por mendaz. La estructura lógica de la argumentación se asienta, pues, sobre supuestos éticos posibilitantes de la misma. La *comunidad ideal de comunicación* implica determinados componentes morales, tales como la libertad, la tolerancia, la sinceridad o la veracidad, sin los cuales la misma comunicación resulta inviable. Al argumentar así, Apel razona de igual modo que Aristóteles al probar el principio de contradicción, o que Kant al fundamentar el imperativo categórico, estableciendo las condiciones de posibilidad del mismo. La referencia permanente a *lo presupuesto,* o *el elemento performativo ético,* en el caso de Kant la *libertad*, en el caso de Apel al *apriori de argumentación*, eluden a la vez el *circulus viciosus* y el regreso *ad infinitum.*

La *fundamentación filosófica última* se asienta sobre principios *irrebasables* que no pueden ser cuestionados a no ser que se cuestionen los presupuestos morales de la misma acción lingüista. Éste es precisamente el fallo que subyace al racionalismo crítico: que olvida que el lenguaje moral presupone un *apriori* moral que convierte al diálogo y a sus resultados en correctos. Incluso el escéptico, cuando duda, presupone algo indubitable como es su capacidad para dudar. Rechazar ese algo, al que nombran las

fórmulas *elemento performativo* o *apriori de la comunicación* anularía las condiciones de posibilidad de la argumentación misma. El diálogo argumentativo, por tanto, explícita lo implícito que le hace posible. Son de reconocer a este propósito aún dos cosas: 1.ª) que cualquier saber y decisión humanas son falibles, como los popperianos profesan. Pero de lo que en ética se trata es de reducir los riesgos de falibilidad, incorporando al diálogo elementos de racionalidad. El falibilismo popperiano ha de tener, por tanto, límites si no queremos capitular ante el escepticismo e imposibilitar el ejercicio de la crítica al dogmatismo. Se precisa distinguir, a este propósito, entre los contenidos sometióles a crítica y las condiciones de posibilidad de la crítica misma. El falibilismo no se extiende a éstas. Puede presumirse, incluso, que las ciencias de la naturaleza conllevan mayor componente de falibilidad y, sin embargo, son proclives al dogmatismo. La filosofía trascendental, en cambio, pretende reducir al máximo aquella falibilidad, inmunizando sus aserciones al someterlas a examen crítico-intersubjetivo. Es la forma más eficaz de blindar la ética contra incursiones nihilistas, escépticas o relativistas; 2.ª) No son aplicables a la fundamentación de los principios éticos estrategias metodológicas empírico-positivas. Se incurriría en la falacia naturalista. De ahí la necesidad de recurrir a una transformación de la filosofía práctica en sentido trascendental en la forma arriba descrita. El concepto de *verdad como consenso,* recibido de Peirce, es a estos efectos inapreciable. Es de reconocer, sin embargo, que no todo consenso es válido. Lo es ciertamente el consenso obtenido en una comunidad ideal de comunicación.

Llegados a este punto no resulta superfluo precisar la recurrente fórmula *apriori de la comunidad de comunicación*, sobre la que se asienta la fundamentación última. Las funciones que Apel la asigna: *a)* desde un punto de vista metodológico, es *trascendental* y remeda la función que Kant asigna a la libertad/ autonomía del sujeto moral, como condición de posibilidad de los imperativos categóricos o juicios sintéticos prácticos *apriori*. La *comunidad ideal de comunicación* es postulada como condición de posibilidad del discurso moral. Los actos de habla de éste carecerían de sentido sin aquélla. Porque es de enfatizar, y el elemento *performativo* del lenguaje así lo atestigua, que en contraste con las concepciones científico-objetivistas del lenguaje, donde no se presupone en éste dimensión moral alguna que la *comunidad ideal de comunicación,* se constituye como mundo *apriori* de principios y valores morales, dado con antelación al uso empírico del lenguaje. Y solamente ese *apriori* legitima la calidad ética del discurso comunicativo; *b)* desde un punto de vista epistemológico, se presenta como *instancia contrafáctica* respecto al lenguaje empírico, desempeñando la función de *idea reguladora* kantiana, utopía blochiana o *ideal-tipo* weberiano. Porque, aunque carezca de existencia concreta en el ahora del actuar humano, es ideal hacia el que la praxis humana tiende y principio heurístico de interpretación de nuestros actos de habla y que se comporta a la manera de *telos histórico* hacia donde el progreso moral se encamina; *c)* desde un punto de vista hermenéutico, se presenta como *apriori* de la interpretación. Aquí Apel explota a Husserl y se aproxima a Habermas. En efecto: toda actividad técnico/científica o práctica presupone un *mundo vivido (Lebenswelt)* en el que los agentes/hablantes se ponen previamente de acuerdo sobre el significado y sentido de los

términos que utilizan. Tal mundo se estructura sobre el esquema intersubjetivo, propio de la relación social. De ahí que la metodología a usar en su exploración no pueda ser el positivismo objetivista, sino la hermenéutica intersubjetiva.

La remisión de la ciencia y de su lenguaje al *apriori de la comunidad de argumentación* rompe el esquema sujeto-objeto sobre el que la epistemología moderna se construye. La ciencia no agota su propia verdad en tal esquema, sino que remite a un mundo dado de personas que comparten la estructura *performativa* del lenguaje. El sentido de las palabras y la intencionalidad de las decisiones se encuentran *mediados* por la comunidad lingüística y su acervo axiológico. Tanto sujeto como objeto se encuentran ubicados en el *apriori social* que los engloba. De ahí que las formas de racionalidad y verdad derivadas ya de la metodología positivista: instrumental, técnica, estratégica…, carezcan de sustentación ética, si se las segrega de la racionalidad comunicativa. La ciencia y la técnica, en consecuencia, resultan inviables sin la ética, dado que, puesto en marcha un proceso de comunicación entre los argumentantes, el problema moral se hace presente bajo forma de sentido, finalidad y condiciones del discurso. La búsqueda de la verdad emprendida por científicos, técnicos o filósofos prácticos adquiere transparencia a partir del mundo intersubjetivamente vivido en el que los intereses individuales son sometidos constantemente a revisión en nombre de los intereses comunitarios. El discurso, en ese caso, asume tonalidades éticas al discurrir sobre supuestos de veracidad de las personas, competencia de los interlocutores, libertad de expresión, sentido crítico y ausencia de coacciones perturbadoras del diálogo. El resultado al que con ello se tiende es una ética de alcance universal, sustentada sobre la comunidad ideal de comunicación.

El razonamiento apeliano implica una reconversión intersubjetiva de los conceptos de racionalidad y de verdad. Se trata de obviar tanto las versiones reduccionistas de la razón profesadas por el cientificismo neopositivista y basadas en el método de la explicación *(Erklären)* como el pluralismo relativista de los juegos lingüísticos interpretados por la hermenéutica *(Verstehen),* proponiendo un tipo jerarquizado de razón que, de un lado, posibilite el hecho sociológico de la pluralidad y, de otro, mantenga una razón unitaria común de carácter social. Tal concepto de racionalidad confiere al discurso moral carácter cognitivo, inmunizándolo contra los peligros del agnosticismo existencialista y del irracionalismo decisionista y posibilitando una fundamentación última de la ética. Con opinión cercana a la de Habermas cuando habla de “unidad de la razón y multiplicidad de sus voces”, Apel conecta su tipo de razón al *apriori de la comunidad de comunicación* y al diálogo discursivo. En efecto: el investigador y el técnico presuponen en su trabajo la estructura intersubjetiva de la comunidad científica, la cual se constituye como tal no en la relación sujeto-objeto, sino en la más originaria sujeto-cosujeto. El carácter social de la razón y de la ciencia queda con ello atestiguado. Tanto la constitución del objeto científico como la del proceso investigador acontecen en y mediante la comunidad de comunicación. La causalidad, ciertamente, es condición de posibilidad de la ciencia empírica pero aquélla, la causalidad, presupone a su vez decisiones humanas con implicaciones éticas. El determinismo de la naturaleza resta de ese modo soslayado y sustituido por una eficacia tecnológica legitimada por previas decisiones intersubjetivas.

La racionalidad técnicocientífica, de ese modo, queda subordinada a una racionalidad intersubjetiva, cuya verdad no se agota en la *explicación causal*, sino que remite a una fundamentación última de carácter social. Esta racionalidad comunicativa es inherente al hombre en cuanto miembro de la comunidad de comunicación. El discurso nos remite a la naturaleza lingüístico-comunicativa del hombre como dato básico y universal y a las condiciones trascendentales de posibilidad del ejercicio del habla. Esta razón comunicativa y social implica, por una parte, el rechazo del objetivismo positivista profesado por la ciencia y, por otra, el idealismo hermenéutico. El primero, por su perdida del mundo del sujeto y de sus valores. El segundo, por su menosprecio de la comunidad social y querencia del solipsismo. Suerte pareja corre el relativismo de los juegos lingüísticos, en nombre del carácter normativo de la razón social. Ésta desemboca, diálogo discursivo por medio, en un concepto de *verdad como consenso.* Éste aparece como meta, *telos,* y fundamento de aquellas normas universales aceptables para todos los posibles afectados. El lenguaje intersubjetivo actúa como banco de prueba de la validez de los enunciados morales, cumpliendo el principio de universalización de normas… El consenso obtenido revalida los intereses generales, sustituyendo el kantiano "que tú puedas querer" por el intersubjetivo "que todos podamos asentir".

Las funciones arriba asignadas al *apriori de la comunidad de comunicación* nos abren la puerta para abordar las relaciones entre ética e historia. Es de recordar, a este propósito, la doble modalidad con que la comunidad de comunicación funciona: en su forma *real*, tal como empíricamente existe en el tiempo y en forma *ideal,* tal como se postula para fundamentar trascendentalmente el mundo moral. Entre ambas existe una relación dialéctica, como la que media entre la instancia *contrafáctica* que representa el *deber ser* o situación ideal/universal, y la situación empírica, concreta y determinada, que refleja la objetividad de lo que es. La meta de ésta se centra en la supervivencia del género humano, en cuanto condición mínima para el dialogo discursivo. La finalidad de la primera, como dijimos, es funcionar a la manera de ideal regulador kantiano, al orientar estrategias de emancipación humanas y realización del hombre en el *telos* hacia el que tiende. Con ambas formas de comunidad de comunicación Apel sintetiza, a su modo, el principio de conservación de la humanidad, reivindicado por H. Jonas en su *ética de la responsabilidad* y el principio utópico, desarrollado por E. Bloch en su filosofía de la *esperanza.* Establecida la relación dialéctica entre las comunidades *real* e *ideal,* disponemos de un encuadre adecuado para encajar la ética en la historia. Se deja atrás la fase teórico-epistemológica de la fundamentación última de la ética para entrar en la etapa práctico-histórica de realización de la misma. La ética discursiva tiene su espacio de aplicación en el interregno o espacio temporal que media entre nuestra situación ética real presente y el mundo ético ideal al que nos encaminamos. El diálogo intersubjetivo se realiza contrafácticamente, atento a la relación existente entre lo existente en condiciones de finitud y lo esperado en condiciones de plenitud. Es en este estadio donde el proyecto apeliano aspira a ser *ética de la responsabilidad* en sentido weberiano. Su alternativa también weberiana *ética de la convicción (Gesinnungsethik)* resulta excesivamente abstracta. De acuerdo con aquélla se exige al político realismo y prevención de

consecuencias, sin que ello implique olvido de los principios e ideales reguladores. Reaparece de este modo una instancia olvidada por Apel: el principio aristotélico de la prudencia.

Pero reaparece también el paradigma hegeliano-marxista de la filosofía de la historia como espacio de la acción social. La historia personal y social escenifican una aventura moral. En ellas acontece un progreso o retroceso de la comunidad real respecto a la comunidad ideal. Con tal interpretación futurista de la ética, Apel se distancia de la hermenéutica tradicionalista gadame-riana, centrada en los intereses del sujeto individual y carente de virtualidades críticas respecto al pasado. La realización de *la comunidad ideal de comunicación* se perfila como fase final de la historia de modo que los diferentes juegos lingüísticos éticos se superan unos a otros en la medida en que se aproximan progresivamente a la comunidad ideal. Tal encuadre histórico permite a Apel presentar en forma de progreso la historia de la conciencia moral, utilizando conceptos de Kolberg y Habermas. Pero incluso en esta versión genética de la ética, Apel otorga prioridad a Kant sobre Hegel, manteniendo la plena vigencia de la *comunidad ideal de comunicación* como instancia reguladora. La *moralidad (Moralität)* kantiana continúa siendo el referente hacia donde tiende la *eticidad (Sittlichkeit)* hegeliana. En aquel progreso encaja el tránsito de la conciencia preconvencional a la convencional y de ésta a la posconvencional. De aceptar la taxonomía de Kolberg, el proceso de maduración de la conciencia moral en Occidente, Sócrates y Kant encarnan el sexto estadio, una ética posconvencional, autónoma y universal, mientras que Platón y Aristóteles implican un cierto retroceso por sus lastres metafísicos, si bien son muy de valorar sus aportaciones categoriales a la construcción de la ética posconvencional. La ética helenística del ideal de sabio y la cristiana de la perfección personal adolecerían de escasa capacidad para la universalización. Las éticas de la sofística o del humanismo renacentista representarían meras crisis de pubertad en el crecimiento de la conciencia moral.

9.3.4. Resultados de la transformación de la filosofía

La transformación de la filosofía intentada por Apel conduce a resultados altamente valiosos para adecuar la ética a nuestra circunstancia sociocultural. El amplio panel de filosofías contemporáneas con quien Apel dialoga son sometidas simultáneamente a crítica y a reconversión, desde un *tipo-ideal* de ética, surgido del diálogo con ellas y que permite una relectura social de las categorías centrales del mundo moral. La plantilla utilizada: el modelo trascendental kantiano se transforma en filosofía trascendental del lenguaje en clave hermenéutica. El sujeto kantiano, *solipsista e incomunicado, apriori* impositor de las condiciones de posibilidad del saber y del obrar, es sustituido por el sujeto social bajo el nombre de comunidad ilimitada de comunicación, del que emanan verdad, bondad y norma Su procedimiento dialógico-discursivo tiende, en situaciones ideales, al entendimiento y consenso entre interlocutores competentes. Este punto de vista o tipo-ideal proporciona a Apel la herramienta eficaz para descalificar al empirismo lógico de los vieneses y a la reducción objetivista del lenguaje que practicaron, válido en

su función y verdad descriptivas, pero carente de sujeto crítico y axiológico. La semiótica y la analítica del lenguaje corren suerte pareja. El talante magnánimo que Apel muestra en la crítica/rechazo/recepción de la semiótica de Peirce y de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein no evita la sustitución del objetivismo lingüístico, que vicia a una y a otra por un lenguaje trascendental y hermenéutico, que se asienta sobre el sujeto social y sobre un lenguaje trascendental que posibilita los mismos juegos de lenguaje. El racionalismo crítico de K. Popper y H. Albert y su credo cientificista, por su parte, son igualmente rechazables por su anclaje exclusivo en la objetividad, la pérdida de la subjetividad y de la intersubjetividad que arrastran. Ello les impide la reflexión sobre los propios presupuestos epistemológicos y la pregunta sobre la *fundamentación última.* Su discurso descriptivo tiende a convertirse en lenguaje de computadora en desventaja del lenguaje propiamente humano. La racionalidad por este conducto obtenida muestra graves carencias a la hora de generar solidaridad social. Tras su aparente objetividad se oculta el egoísmo utilitario peculiar del individualismo liberal, que pone los acentos en la eficacia de los medios respecto a los fines y en los éxitos buscados. Es decir, una racionalidad estratégico-instrumental incompatible con una ética de la solidaridad y de la justicia. Respecto a la racionalidad opuesta, la construida sobre la conciencia subjetiva, opción preferida por hermenéutas, decisionistas, existencialistas, etc., Apel echa de menos que las evidencias individuales sobre las que se sustenta no sean susceptibles de revalidación intersubjetiva y social, a través del diálogo y del discurso argumentativo. Las éticas existenciales logran resaltar adecuadamente el *cómo* de los compromisos pero en modo alguno explican críticamente el *porqué racional* de los mismos. Restan, por ello, prisioneras de la irracionalidad y de un peculiar formalismo.

Tanto la tradición empirista y analítica en el lenguaje como la hermenéutica aparecen hipotecadas al dualismo *sujeto-objeto (explicar-comprender),* correspondiente al dualismo epistemológico ciencias de la naturaleza-ciencias del espíritu. Tal esquema, sin embargo, no solventa adecuadamente el problema de la fundamentación de la ética, al imponerla optar o por el empirismo de los hechos, preferido por la ciencia, o por el apriorismo de los valores, preferido por la hermenéutica de la subjetividad. Ni lo uno ni lo otro hacen justicia a la estructura intersubjetiva del lenguaje y menos aún a un orden social solidario. La liquidación del esquema sujeto-objeto, vigente de Descartes al primer Husserl, sólo es posible mediante el lenguaje pragmático-trascendental de la comunidad ilimitada de comunicación. En ella no tienen cabida ni el solipsismo hermenéutico, con su incomunicación social, ni el objetivismo empirista, con su concepto achicado de experiencia. La concepción pragmático-trascendental del lenguaje corrige aquellas deficiencias. Liberar al lenguaje del esquema sujeto-objeto y de sus riesgos objetivistas o subjetivistas y proclamarlo instancia pragmático-trascendental, que establece las condiciones de posibilidad del pensar y del obrar, no sólo posibilita la pluralidad de los juegos lingüísticos, sino también su intercomunicabilidad y, lo que para la ética es muy relevante, la superación del relativismo moral. El Wittgenstein del *Tractatus* es rechazado y el de los juegos lingüísticos como reflejos de formas de vida explotado, para con él ir más allá de él, hacia un lenguaje pragmático-trascendental, cargado de virtualidades

éticas.

En lo que aquí centra nuestro interés, el *sujeto moral* es puesto a buen recaudo, aunque ciertamente sometido a un proceso de maduración crítico-social a través del diálogo discursivo con interlocutores competentes. Frente al sacrificio del sujeto moderno e ilustrado por parte de semióticos, empiristas y analíticos, la dimensión pragmático-comunicativa del lenguaje mantiene el protagonismo de un sujeto con competencias para comunicar, entender, asentir o disentir. En sintonía con la herencia husserliana, pero distante del esquema sujeto-objeto con que el fundador de la fenomenología diagnostica la crisis de sentido de la civilización científica moderna, Apel reivindica al sujeto moral, que no sólo es irreducible a objeto del saber y a ciudadano/cosa sino que se mantiene como sujeto en su quehacer científico en sus compromisos éticopolíticos. Son rechazables, por igual, el neutralismo científico weberiano como la tecnología del mundo social practicada por las diferentes formas de racionalidad instrumental. Todo quehacer del hombre, incluida la ciencia teórica, puede ser acción moral o inmoral. La disociación tan generalizada entre ciencia y ética, hechos-valores, derecho positivo-conciencia moral resta, por tanto, anulada.

9.4. El modelo de ética discursiva de J. Habermas

9.4.1. Modernidad y sujeto moral

En su obra fundamental *Teoría de la acción comunicativa* y en la posterior síntesis de la misma contenida en *Pensamiento posmetafísico*, Habermas utiliza la categoría fenomenológica de *mundo de la vida* para desarrollar un concepto de racionalidad social liberado de la egolatría individualista del pensamiento moderno y para encauzar una reconciliación entre los modelos éticohumanista y técnico-funcional de sociedad. Complementando su otro concepto fundamental, el de *acción comunicativa* con el de *mundo de la vida*, Habermas se cree satisfactoriamente pertrechado para diseñar una teoría de la acción social que permita diagnosticar, por una parte, los desequilibrios y patologías que aquejan a la sociedad posindustrial y, por otra, encauzar un tratamiento ético de los mismos. Pues tras los planteamientos habermasianos subyace un problema ampliamente compartido por la comunidad científica contemporánea. A saber: cómo es posible que un tipo de racionalidad, de suyo tan noble, eficaz, exitosa y civilizadora como la razón técnico-científica, pueda generar situaciones irracionales, patológicas y desequilibradas. Cómo y por qué nuestra cultura esté aquejada de rupturas tan dolorosas como las expresadas en las alternativas *hechos-valores, ciencia-ética, técnica-cultura*…, rupturas que minan el equilibrio de nuestra civilización.

Los precedentes planteamientos obligan a repensar los temas de la modernidad y del sujeto moral. Habermas, a este propósito, rechaza la tesis de los *posmodernos,* y opta por la continuidad dialéctica, a lo Hegel, entre modernidad y posmodernidad, urgiendo la complementación de aquélla mediante una reconstrucción social del sujeto moral individualista. El discurso de la modernidad se desarrolla en un espacio temporal que abarca también al presente. La modernidad, en efecto, arranca con la irrupción del principio de la subjetividad, que a partir del Renacimiento padece, como ya vimos, un sinfín de transformaciones. Pero en la modernidad subyace un contradiscurso latente, provocado por el mismo principio de la subjetividad y frecuentemente en conflicto con él, que tiende a la sustitución del sujeto individual por el sujeto social. Se acepta, pues, el postulado humanista, pero se rechaza la absolutización del sujeto *ensimismado*, lo cual permite superar la modernidad desde dentro de ella misma. Lo que la *moralidad* kantiana expresa en el principio de universalización, toma cuerpo a su manera en la *eticidad* hegeliana, radicalizándose en la absorción marxiana del sujeto por la sociedad. Superar la modernidad supone, pues, situarse en la racionalidad inmanente a la misma y liberar las virtualidades sociales que encierra. No existe, pues, ruptura y oposición entre modernidad y posmodernidad, sino culminación de un discurso inacabado. Lo cual implica, como en Apel, la superación del esquema sujeto-objeto y las consecuencias del mismo en la concepción de la ciencia y de la sociedad. Tal tarea, a cumplir con el instrumental aportado por el *giro lingüístico,* permite corregir sin rupturas la modernidad desde dentro de ella misma. Se acepta, pues, el postulado humanista, pero se rechaza la absolutización del sujeto *ensimismado,* reconstruyendo el sujeto moral en un sistema de

relaciones individuo-sociedad, no de carácter económico, a lo Marx, sino lingüístico-comunicativo. Es la estrategia habermasiana para transitar del *yo* al *nosotros.* Lo cual se logra recurriendo al *cambio de paradigma* con las consiguientes reconversiones de los conceptos de valor, norma y verdad.

Con no pocos riesgos de que la sociedad absorba al individuo, el tránsito del kantiano *yo quiero* al habermasiano *nosotros argumentamos* implica un *ideal-tipo* de moralidad, cuyo *apriori* trascendental se desglosa en un mundo de valores morales socialmente vivido y de una acción comunicativa que los explícita y hace valer en los discursos argumentativos. La suerte que corra el sujeto moral individual, con su libertad, su responsabilidad y su expresividad en tal proceso de socialización no deja de plantear problemas. Habermas, en todo caso, en modo alguno pretende anular al sujeto moderno e ilustrado, sino reconstruirlo. El *expresionismo* del sujeto, con sus creencias, valoraciones y experiencias personales, configura uno de los tres segmentos estructurales del *mundo de la vida.* El *nosotros* social, legitimado por una racionalidad intersubjetivamente argumentada, sustituye al *yo* cartesiano, *solipsista e incomunicado.* El nuevo sujeto moral se construye, pues, mediante un proceso lingüístico de socialización de razones, valores y normas. La función que en Apel desempeñan a estos efectos la comunidad ilimitada de comunicación y el lenguaje pragmático-trascendental, aparecen en Habermas asumidos en el par *mundo de la vida y acción comunicativa.* Son las instancias que aportan las condiciones de posibilidad del hecho moral. No existe, pues, supresión del sujeto moderno, sino transformación social del mismo en un nuevo horizonte hermenéutico de interpretación. De modo paralelo a como en Apel el lenguaje pragmático-trascendental y la comunidad ilimitada de comunicación hacen imposible el objetivismo rampante del que beben semióticos, lógicos empiristas y analíticos del lenguaje, el mundo de la vida social y la acción comunicativa evitan que la sociedad sistémica y sus formas de racionalidad instrumental yugulen la expresividad del sujeto y el depósito axiológico del *mundo de la vida.*

9.4.2. Acción comunicativa y mundo de la vida social

Habermas, frente al subjetivismo individualista de la modernidad, intenta un golpe de timón que reoriente la acción humana hacia un *apriori social,* entendido como mundo vivido, no enclaustrado en la propia subjetividad, sino que aparece *mediado* en todos los fenómenos sociales a través de un peculiar acto lingüístico: la *acción comunicativa.* Con tal estrategia, establece distancias, por un lado, respecto a los paradigmas de la filosofía de la conciencia que van de Descartes a Husserl, pasando por Kant y, por otro, respecto a los modelos de *filosofía de la historia* de sus predecesores *frankfurtianos* Adorno y Marcuse y otros pensadores de matriz judaica como E. Bloch. Completando la instancia lingüística *acción comunicativa* con la fenomenológica *mundo de la vida*, Habermas logra reconstruir la racionalidad práctica de forma más completa que Apel, al aportar la primera racionalidad *formal* mediante las estructuras intersubjetivas del diálogo discursivo –lo cual permite cumplir el requisito kantiano de la universalización de las normas

morales– y al concretar la segunda los contenidos materiales de la ética, recuperando *eticidad* hegeliana. En el discurso instaurado por la acción comunicativa encuentra su lugar tanto la fundamentación racional de la ética como la legitimación del poder político. Pues para que el tipo de racionalidad, que genera la acción comunicativa, no reste mero procedimiento retórico formal –riesgo que ciertamente corre la propuesta de K. O. Apel– Habermas reconvierte *sociológicamente* la categoría de *mundo de la vida*, pretendiendo recuperar por ese camino un *apriori social concreto*, que palie la vacuidad que aqueja a todo formalismo. Con tal estrategia Habermas enfatiza lo que el *componente performativo* del lenguaje apeliano no acentúa suficientemente. A saber: que el hecho de un procedimiento dialógico normativo, tal como lo posibilita la *comunidad ideal de comunicación,* si bien resuelve satisfactoriamente el problema metodológico, deja en el aire la cuestión más sustanciosa del *imperativo moral*, por cuanto que éste presupone ya valores aceptados y vividos con antelación al hecho del lenguaje y que son capaces de urgir a las conciencias, generando deber y obligación.

Si Apel caracteriza su *ética discursiva* como transformación de la razón práctica kantiana, el proyecto de Habermas podría ser visto como una reconversión de la teoría social weberiana. La precedente afirmación se muestra con un análisis comparativo del concepto de acción social barajado por Weber y Habermas. El primero, operando sobre una concepción dualista de la realidad de matriz kantiana, concibe la acción social en perspectiva individualista como *acción con sentido puesto por el sujeto* y razona, conforme al consabido esquema sujeto-objeto, con las alternativas valores-hechos, ética de intención-ética de responsabilidad, razón conforme a valores-razón conforme a resultados, ética-ciencia… Esta estrategia de contraste entre sendas maneras de entender la ética personal y social le permite no sólo introducir tesis cosmovisionales como trasfondo de sus análisis histórico-sociológicos, sino también pronunciarse de manera brillante, aunque no siempre convincente, sobre cuestiones fundamentales de la ética, de la política o de la sociología de la religión. Estableciendo cuidadosamente distancias respecto al talante subjetivista burgués del pensamiento weberiano, pero manteniendo planteamientos estructurales del mismo, Habermas desarrolla una transformación en sentido social de la teoría sociológica weberiana, valiéndose del doble instrumento arriba citado: la *acción comunicativa* y su complemento el *mundo de la vida.* El resultado, sin lugar a dudas, no carece de brillantez y el eco de las propuestas habermasianas en la filosofía de fin de siglo dan fe de ello. La casi totalidad de las materias que suelen agruparse bajo la etiqueta de *filosofía práctica:* ética, política, derecho, sociología…, se ven fecundadas con planteamientos novedosos.

Diagnosticar la situación espiritual de nuestra época y la función de la ética en la misma presupone tomar muy en cuenta el fenómeno de desintegración de la unidad de la razón a manos del pluralismo ideológico y del positivismo metodológico. El concepto tradicional de racionalidad, construido sobre bases metafísicas y religiosas, si bien mantiene su poder de cohesión hasta bien entrada la modernidad, es progresivamente desplazado por una *cultura de expertos,* dando origen a esferas de conocimiento autónomas, en forma de ciencias especializadas. Husserl caracterizó esta situación con la

fórmula "la razón como problema y los problemas de la razón". Habermas, a este propósito, fiel a la herencia de la Ilustración, no ahorra críticas al *irracionalista misticismo del ser,* que Husserl achacaba a Heidegger. Pero en oposición a la filosofía de la conciencia de Husserl mismo, se propone incardinar la racionalidad en su contexto social de origen y significación. Para conseguir tal meta se acoge al *giro lingüístico*, como su amigo y colega Apel, y asigna al diálogo argumentativo la tarea de racionalizar las formas de vida y los correspondientes juegos de lenguaje. Tales formas de vida y juegos de lenguaje, a los que el uso y sentido de las palabras responde, son manifestaciones particulares de un mundo *socialmente* vivido y *lingüísticamente* interpretado. Este funciona como experiencia precategorial y saber de fondo intersubjetivamente compartido. Sin él las formas de vida y los juegos de lenguaje no son posibles. El *mundo de la vida* proporciona, por tanto, en calidad de *apriori concreto y cotidiano*, un soporte válido para reconstruir una unidad *mínima* de la razón.

9.4.3. A la zaga de Kant, Hegel, Marx y Husserl

Es de reconocer que todos los caminos de la filosofía moral contemporánea convergen en Kant. Para aproximarse a él o para distanciarse de él. Tambien los que recorre Habermas. Su aproximación a Kant, sin embargo, no queda varada en el *formalismo* de la razón práctica pura sino que, desde dentro de Kant y a través de las críticas que Hegel dirige contra el proyecto kantiano, pretende transitar desde la *moralidad (Moralität)* abstracta del primero a la *eticidad (Sittlichkei)* concreta de la vida social del segundo. Si a Kant adeuda la *ética del discurso* el encuadre lógico con el que opera, de Hegel y de Marx procede la sustancia moral que aspira a recuperar. El *mundo de la vida social* habermasiano presenta afinidades profundas con lo que Hegel entiende por eticidad: vida social cotidiana, si bien distante de la idea abstracta desplegándose en la historia, y vinculado indisolublemente al *apriori* social sedimentado en la cultura, en la normatividad y en las vivencias del sujeto. Al igual, pues, que Hegel, Habermas no se da por satisfecho con la ética formal y abstracta de Kant. Hegel había denunciado en su *Filosofía del Derecho* las carencias de la misma. Se reconocía que la modernidad resulta impensable sin la autonomía de la conciencia y sin la autodeterminación del sujeto, todo lo cual había sido acertadamente tematizado por Kant. Una moralidad, sin embargo, anclada en el *deber por el deber* y en la norma abstracta no deja de ser una bello recipiente de cristal carente de líquido que degustar. De ahí la necesidad de avanzar desde el deber de la norma abstracta a la vida cotidiana concreta, hacia la *sustancia moral (Die sittliche Substanz),* que se hace trato cotidiano en la familia, en la sociedad civil y en el Estado. Esta aspiración hegeliana rezuma jugo de aquella ética vigente en la Grecia clásica, en donde la moral individual siempre apareció engarzada en la vida pública y cotidiana de la *polis.* Se trata, en definitiva, de incardinar la racionalidad formal en la vida real, mediante una adecuación de la voluntad individual a la voluntad social. Por eso la praxis social, de querer que esté vinculada a la ética, se entiende como *acción comunicativa.* Esta desempeña la función de *cordón*

umbilical que transporta los valores cotidianamente vividos a las relaciones sociales organizadas. A través de aquélla el orden social se configura como permanente simbiosis entre el *mundo vivido* y el *mundo sistematizado.* De ese modo la racionalidad funcional no se ve privada de *eticidad* y se evita, además, que una subjetividad moderna, sobreexcitada y técnicamente hiperactiva, acabe gestando un mundo objetivo en el que el mismo sujeto y su libertad salgan malparados.

Como se acaba de afirmar, cuando Habermas retoma el concepto fenomenológico de *mundo de la vida* para complementar la función de la *acción comunicativa*, en su decisión se insinúan querencias hegelianas y marxianas. Con ambos conceptos dispone de herramientas adecuadas para diagnosticar las perturbaciones de la sociedad sistémica, los desequilibrios en los procesos de cambio y las tensiones entre los tipos de razón, que pugnan por la hegemonía. Pues la sociedad del capitalismo tardío se encuentra aquejada de cuatro grandes crisis y ello por carecer de la necesaria mediación entre *mundo de la vida y mundo sistémico.* A saber: crisis de racionalidad, crisis de motivación, crisis de legitimidad y crisis económica. Superarlas exige rehabilitar los valores morales sobre los que pueda fundamentarse una sociedad democrática, plural, solidaria y justa. Se da por supuesto que una serie de nuevos elementos han modificado profundamente el escenario de la reflexión práctica: modificaciones en el mapa político, globalización de la economía, excesos de tecnificación, movimientos migratorias, giro lingüístico de la filosofía…, y que nuevas ideas han irrumpido en el debate sociocultural.

9.4.4. La estrategia del cambio de paradigma

Ante las urgencias socioculturales descritas se precisa, como ya lo había practicado Apel, un *cambio de paradigma* en orden a reconstruir la ética. Habermas es, a estos efectos, un consumado malabarista del lenguaje, practicando una reconversión de conceptos en la que viejas palabras significan cosas nuevas. Con la estrategia del cambio de paradigma quiere dar a entender que los "venerables problemas" de la filosofía práctica son planteados y respondidos en un horizonte de interpretación diferente al de los pensadores en quienes se inspira. Por lo que a nuestro asunto respecta, los autores con quienes Habermas dialoga, Husserl y Schütz, aparecen adscritos al paradigma de la *filosofía de la conciencia.* Con él se quiere significar el estilo de filosofar practicado a lo largo de la modernidad, de Descartes a Husserl, en el que el protagonismo aparece detentado por una subjetividad, entendida como *ego* pensante, autoconcien-cia, sentimiento, vivencia de valores, etc. Tal modo de pensar presenta rasgos definidos: sujeto ensimismado e incomunicado, individualismo egocéntrico, atrofia especulativa, resabios ideológicos, querencias metafísicas… Habermas acumula críticas contra el paradigma de la conciencia: solipsismo individualista, reducción del lenguaje a mera función descriptiva, racionalidad instrumental… Por todo ello, igualmente que Apel, rechaza tal forma de filosofar y opta a favor de un *paradigma social,* cuyos elementos estructurales sean *el mundo de la vida* y la *acción comunicativa.* Tal opción implica, por lo que al *mundo de la vida* respecta, establecer distancias respecto a las filosofías

individualistas de la conciencia y, por lo que a la *acción comunicativa* atañe, sustituir la filosofía de la historia marxiana por la concepción del lenguaje aportada por el *giro lingüístico.* El *tipo-ideal* de moralidad resultante anula el esquema sujeto-objeto y el *ego trascendental* individualista en cuanto instancia que aportan las condiciones de posibilidad de la ciencia y de la ética. Tal función pasa a ser desempeñada por el sujeto integrado en un mundo socialmente vivido y lingüísticamente comunicado. El nuevo modelo de ética no precisa, pues, de las categorías psicológicas imperantes en la fenomenología y puede prescindir de las tesis dogmáticas del *materialismo histórico.*

Un texto lapidario del con tanta frecuencia prolijo Habermas resume en qué consiste su explotación productiva de la categoría fenomenológica del *mundo de la vida.* Qué asume de la misma, qué critica, qué reconvierte y qué reutiliza en orden a solventar una problemática en parte coincidente y en parte planteada en perspectivas diferentes por la nueva situación sociocultural: "como es sabido, bajo el título de *mundo de la vida*, E. Husserl trató de explorar en su última obra este suelo de lo inmediatamente familiar y lo que damos por sentado sin hacernos cuestión de ello. Trató de aclarar con medios fenomenológicos el ámbito del saber implícito, de lo antepredicativo y lo precate-gorial, del olvidado fundamento de sentido que son la práctica de la vida diaria y la experiencia que tenemos del mundo. Voy a dejar aquí de lado el método de Husserl y también el contexto en que introduce su concepto de *mundo de la vida;* pero hago mío el contenido material de sus investigaciones, suponiendo que también la acción comunicativa está inserta en un mundo de la vida que nos provee de la cobertura que es ese masivo consenso de fondo que se encarga de absorber riesgos de disentimiento. Las operaciones explícitas de entendimiento de los agentes que actúan comunicativamente se mueven en el horizonte de convicciones comunes aproblemáticas; el desasosiego que generan la experiencia y la crítica se quiebran contra las habilidades, lealtades y patrones de interpretación de arraigado consenso como contra una roca, al parecer ancha e inconmovible, que emergiera de las profundidades" *(Pensamiento posmetafísico,* 88-89).

Consecuente con tal programa, Habermas atribuye al *mundo de la vida* unos rasgos y unas funciones equiparables a los que le asigna Husserl pero reconvertidos sociológicamente. De ahí que su descripción del mismo se desarrolle no con la peculiar terminología de las filosofías de la conciencia, sino con categorías al uso entre sociólogos. Desde tal presupuesto es comprensible la definición que propone del *mundo de la vida:* "acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente". Los componentes estructurales del mismo se corresponden con los segmentos en que Mead divide a la realidad social: cultura, sociedad, personalidad. De pre-guntarnos por la génesis del *mundo de la vida* personal, la respuesta viene dada también en clave sociológica: a través de procesos de enculturación lingüística. El individuo se encuentra con el *mundo de la vida* como algo dado con antelación a él mismo en la historia bajo forma de *apriori sedimentado* de carácter social. Los elementos empíricos emergentes son asimilados mediante actos de habla de modo que la acción comunicativa canalice los tres componentes arriba indicados, manteniéndolos en los procesos de cambio. El elemento cultural o saber transmitido, el factor social u orden

vigente y el componente personal consistente en vivencias posibilitan que la evolución social se realice de manera homogénea y equilibrada. En cuanto *apriori* histórico-social, el *mundo de la vida* sirve de horizonte universal de toda experiencia, acción lingüística y proceso de conocimiento. Y en relación al mundo de la ciencia, sirve como referente de aquellos hechos que la sociología positivista describe al relacionarlos con los valores que la acción comunicativa canaliza.

A la zaga de M. Weber, Habermas dedica su obra fundamental a construir el concepto de acción social. Dos son los tipos fundamentales de la misma: *acción comunicativa y acción estratégica.* Esta recibe también los nombres de teleológica, instrumental, funcional… A la acción estratégica corresponde un tipo de saber: el *empírico;* un tipo de discurso: el *teórico* y un modelo de transmisión del conocimiento: la explicación científico-causal. A la acción comunicativa corresponde otro tipo de saber: el *práctico-moral;* otro tipo de discurso: el *valorativo* y otro modelo de transmisión de conocimiento: el ético-jurídico. La acción estratégica sigue un plan egoísta tendente al éxito y al dominio. Su móvil es el interés individual. La acción comunicativa se orienta a la comprensión intersubjetiva. Su finalidad es el acuerdo social o consenso. Mediante la primera el actor persigue un resultado "eligiendo en una situación dada los medios más congruentes y aplicándolos de manera adecuada". Mediante la segunda, los actores cumplen o violan una norma aplicada a una situación. En contraste con el protagonismo que M. Weber otorga a la acción *teleológica* o estratégica en la sociedad occidental, Habermas, fiel a la herencia kantiana, afirma el primado de la acción comunicativa. Ésta tiene una función específica: no se centra prioritariamente en la transmisión del saber teórico, aunque también, sino en lograr el entendimiento intersubjetivo. Se desarrolla, por ello, mediante procesos de diálogo entre interlocutores competentes. Éstos comparten un mismo horizonte interpretativo, que coincide con el mundo de la vida común. El sistema de interacciones que se instaura entre los actores se encuentra mediado por el lenguaje, que constituye el *ubi* o *en donde* de la mediación. Si el *mundo de la vida* compartido proporciona el trasfondo de los procesos de comunicación, el problema concreto a debatir o elemento empírico-positivo viene dado por la situación en la que los interlocutores se encuentran. Ambos, *apriori* y situación, configuran el arco dialéctico que la hermenéutica nombra con el *topos* de la *circularidad* interpretativa. La acción comunicativa implica una función cognitiva, pero sin agotarse en ella, dado que su meta última no consiste en proporcionar conocimiento, sino en obtener consenso. Su juego de lenguaje es diferente al que practica la acción estratégica. En ésta los actores persiguen fines, logran éxitos y consiguen resultados. En terminología castiza podría decirse que el lenguaje instrumental pretende "salirse con la suya", mientras que el lenguaje comunicativo aspira a que "los unos se entiendan con los otros". De ahí que en el primer tipo de discurso imperen estrategias y egoísmos; mientras que en el segundo prime la solidaridad, la tolerancia y el reconocimiento de personas y *fines en sí mismos* de los actores.

A la precedente tipología de la acción corresponde un doble tipo de razón: *razón comunicativa y razón estratégico-instrumental.* Kantiano de pro, Habermas, como sus

inspiradores Husserl y Weber, juega con ambos tipos contrapuestos de racionalidad, lo cual le permite analizar fenómenos culturales y patologías sociales. La razón instrumental se presenta como razón axiológicamente *neutral* en doble función: en teoría de la ciencia fenomenológica como objetivismo naturalista que suplanta al *mundo de la vida* del sujeto; en sociología weberiana, como adecuación medios-resultados en orden a obtener éxitos, al margen de la moralidad de los fines. De observar los rasgos de cada una, en la razón instrumental prevalece el conocimiento informativo, el discurso descriptivo, la explicación causal, el interés egoísta, las pretensiones de dominio y la eficacia tecnológica. Su soporte básico es un mundo de hechos sociológicos o, incluso, fenómenos físicos. El tipo de razón así pergeñado contrasta con el de la razón comunicativa, la cual se orienta al entendimiento intersubjetivo y se vincula a compromisos axiológicos en el discurso que construye. La relación lingüística intersubjetiva, en este caso, se asienta sobre un mundo socialmente vivido, acuñado por valores y cohesionado en instituciones, donde la razón habilita espacios para la libertad, la solidaridad y el orden. Es decir, sistemas de convivencia equilibrados y estables. La racionalidad que orienta a la acción comunicativa no es, por tanto, ni metafísica, caso de la ética aristotélica, ni religiosa, caso de la moral judeocristiana, ni físico-matemática, caso del modelo galileano de ciencia. Pero tampoco es subjetivista o individualista como lo fueron la husserliana o la weberiana. Su racionalidad es *socio-lingüística,* y consiste en *discursividad argumentativa.* Argumentar equivale a exponer razones a favor de aquello que se presenta con pretensiones de validez en el transcurso de un discurso. La razón, en este caso, se ubica en el lenguaje dialógico. La acción comunicativa racional consiste en el acto de un hablante, que hace valer argumentos de su mundo vivido ante interlocutores que hacen lo mismo con el propio. Ello requiere un *apriori* axiológico compartido, consistente en el respeto a las personas, la libertad y tolerancia en el discutir, la veracidad y el saber en el argumentar. Tal discurso no se reduce a estrategias para imponer el dominio, es decir, *salirse con la suya,* sino que su meta es el consenso entre unos agentes locuaces cuyos intereses colisionan. La función, en este caso, de la razón consiste en *mediación:* en vehicular intersubjetivamente valores morales, normas sociales y representaciones simbólicas, destinadas a reequilibrar el sistema social en el que los interlocutores viven.

La correspondencia entre tipos de acción y tipos de razón se extiende también a las formas de lenguaje. En efecto: a la acción estratégica corresponde una forma de argumentación desarrollada en forma de discurso *teórico*, cuya finalidad consiste en aportar saber utilizable para actividades técnico-estratégicas. Sus actos de habla característicos son aquellos con los que un hablante trata de influir en el comportamiento de un oyente en vistas a obtener determinados resultados. La acción lingüística, pues, está orientada al éxito y la pretensión de validez que presenta se centra en la eficacia. El tipo de lenguaje que de ello resulta consta de enunciados descriptivos o constatativos, cuyas locuciones versan sobre hechos y cosas pertenecientes al mundo físico y cuya verdad se denomina verdad como *correspondencia*, por centrarse en la adecuación entre enunciados y objetos. Muy otros, por el contrario, son los rasgos del lenguaje practicado

por la acción comunicativa, orientada al entendimiento intersubjetivo. En ella la argumentación se desarrolla bajo la forma de *discurso práctico,* tendente a promover decisiones éticopolíticas. Los actos peculiares de este tipo de lenguaje son regulativos y en ellos se atiende fundamentalmente a la adecuación de los mismos con las normas, dado que su pretensión de validez es la rectitud. El mundo donde se encuadran las relaciones, que los interlocutores establecen en sus diálogos, es el mundo social y de ahí que la finalidad de los actos lingüísticos tienda a crear solidaridades a través de acciones recíprocas de entendimiento. Diríase, por consiguiente, que nos hallamos, en el caso de la acción comunicativa, ante un tipo de lenguaje deontológico, construido con elementos evaluativos, con pretensiones de rectitud y cuyo contexto está formado por el mundo social de los valores y de las normas.

Con la precedente tipología de la acción, de la racionalidad y del lenguaje, Habermas responde en línea con el mejor kantismo al problema contemporáneo de la razón. Si Kant, fiel al universalismo ilustrado, identifica la racionalidad práctica con la forma universalizable de la ley moral, Habermas concreta tal racionalidad en el discurso, en cuanto procedimiento de universalización adecuado al pluralismo ideológico de nuestra cultura. Nos hallamos, por tanto, ante una racionalidad procedimental que establece las condiciones de posibilidad de una acción, la *acción comunicativa*, mediante la cual, en una sociedad democrática y pluralista, se puede realizar, en concreto, el principio de universalización kantiano. El consenso, al que la acción comunicativa tiende, adquiere competencia normativa y rango de verdad. El paso dado por Habermas, a pesar de su aparente simplicidad, posee implicaciones de largo alcance. La primera de ellas responde al problema de la aporía unidadpluralidad de la razón. En efecto, como es sabido, M. Weber, había interpretado la civilización occidental como un inmenso proceso de racionalización en la filosofía, en la política, en la economía, en la religión, en la música… Pero el fenómeno de la *racionalización*, interpretable de formas diferentes, implicó que la misma razón se convirtiera para sí misma en problema y que proliferaran los *problemas de la razón.* Uno de tales problemas, quizás el de mayor alcance práctico, por sus consecuencias en la ética y en la política, es el de la *pérdida de la unidad de la razón* y la correspondiente emergencia de razones sectoriales autónomas en el ámbito de la economía o de la política, paralelamente a la implantación del pluralismo ideológico y axiológico en las sociedades contemporáneas. Tal desintegración de la razón produce patologías y desequilibrios en la vida social por la carencia de una razón integradora que cohesione los diferentes subsistemas que coexisten en la sociedad. El problema se agrava por la crisis de las imágenes metafísicas y religiosas del mundo sobre las que se había cimentado el ideal de una razón unitaria desde la Antigüedad clásica. Este problema ya proporcionó en su día a Kant serios quebraderos de cabeza sin que por ello lograra una respuesta satisfactoria. Su repliegue a la conciencia trascendental después del largo peregrinaje por las tres *Críticas* en busca del *sistema unitario de la razón* y el aterrizaje final en la libertad y autonomía del sujeto moral mostraron, por una parte, su genial capacidad para poner la propia época en conceptos pero también, por otra, los límites cronológicos de la validez de su solución. Porque al amparo de aquella libertad no

tardaron en pro-liferar los *saberes de expertos*, potenciando el proceso de desintegración de la razón. Analizando el fenómeno en los procesos de constitución de las sociedades contemporáneas, Habermas cree encontrar en él una lógica interna, la correspondiente a la racionalidad cognitivo-instrumental, según la cual las sociedades contemporáneas se construyen de modo *polilógico*, mediante la diferenciación y especialización de esferas autónomas en las mismas, de acuerdo con los intereses que cada una defiende. Según ese procedimiento surgen, como subsistemas autónomos, la política, la economía o la administración, rigiéndose cada uno por su peculiar racionalidad funcional. A este fenómeno, articulado en torno al principio de la racionalización estratégica *medios-fines,* Habermas contrapone la racionalidad comunicativa sustentada sobre el criterio de *valores consensuados-normas universales.* La acción comunicativa reivindica, mediante el diálogo y el consenso, una razón unitaria y universal que mantenga una unidad mínima entre los diferentes subsistemas sociales.

La empresa, no obstante, requiere también transformar el mismo concepto de *unidad de la razón,* en orden a conciliar la unidad y la pluralidad. A este propósito se postula el *mundo de la vida social lingüísticamente interpretado y transmitido* como nuevo canon y sede de la racionalidad. Se excluyen, de partida, cualquier unidad totalitaria de la razón, con secuelas de intolerancia y dogmatismo, y cualquier relativismo agnóstico o nihilista. El principio de la autonomía del sujeto moral, dato irrenunciable de la modernidad, se pone de acuerdo con el principio de solidaridad y justicia, exigencia no menos irrenunciable de una ética comunitaria universal. Una racionalidad *débil y posmetafísica,* pero en modo alguno etiquetable de derrotista o escéptica. El lenguaje, practicado como acción comunicativa, se convierte en nueva sede de la racionalidad. Pero si a la acción comunicativa compete reconstruir la unidad de la razón en el diálogo y consenso, el material axiológico sobre el que la comunicación versa se encuentra en el *apriori* concreto del *mundo de la vida.* Éste fue el elemento que el formalismo de la ética kantiana no logró descubrir, al no percatarse que cualquier uso correcto de la razón presupone un *apriori* axiológico que lo posibilita. La semiótica lo barruntó al hablar de elemento *performativo* y Apel lo implicó en su *comunidad ideal de comunicación.* El mundo de la vida social puede ser tal en tanto en él se incluya un *mínimum* axiológico universalizable, convirtiéndose, por ello, en el horizonte trascendental concreto en donde pueden acontecer diálogo comunicativo y consenso. La unidad de la razón se alcanza cuando la acción comunicativa enuncia y transmite la sustancia moral de aquel mundo.

La reflexión habermasiana se tensa a sí misma para no caer en las redes ni de la vacuidad del formalismo ético kantiano ni en las de un objetivismo social cosificante, a lo Durkheim, que pudiera propiciar restauraciones metafísicas. Para no hacerse acreedor ni de lo uno ni de lo otro, Habermas recurre, por una parte, a un *apriori trascendental* de contenidos mínimos universalizables, nombrado con el termino *mundo de la vida,* que aporta el elemento material *a tergo* y, por otra, a la *acción comunicativa,* la cual reconoce el protagonismo del hablante libre y competente, que bloquea toda facticidad cosifícante. De esa guisa la unidad de la razón se recupera de modo bifronte: asumiendo como contenidos materiales el sedimento axiológico del mundo de la vida social y

dotando a la misma de aquella racionalidad formal que la acción comunicativa legitima mediante el diálogo discursivo. La racionalidad así obtenida hace justicia tanto a la *moralidad* formal kantiana como a la *eticidad* material hegeliana. Ambas son subsumidas en el estadio pos convencional de la razón comunicativa. Lo cual posee amplias repercusiones en los procesos de mantenimiento y cambio de la sociedad al asegurar el equilibrio entre los tres componentes de la misma según Mead: cultura, sociedad y personalidad. El componente axiológico del mundo de la vida es transmitido y reafirmado por la acción comunicativa a los diferentes *mundos sistémicos funcionales,* de modo que también en éstos se encuentre presente la sustancia moral. El resultado es una racionalidad débil, no sustentada sobre metafísica o dogma ideológico alguno, sino sobre un *mundo vivido* socialmente y racionalizado por la acción comunicativa. Éste es el tema de un enjundioso capítulo de *Pensamiento posmetafísico: la unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces.* Un tipo de razón no identificable ni con la razón como libertad del sujeto trascendental kantiano, ni con el espíritu absoluto aconteciendo en la historia de Hegel, ni con la razón "como ser" expuesta por la metafísica. La unidad de la razón así conseguida descarta por igual los *minimalismos de la nada y los maximalismos del todo.*

El concepto de razón conduce a la idea de verdad. Ésta, como es de esperar, reside en el *consenso.* Aunque no en todo consenso, sino solamente en aquel que reúne determinadas cualidades. La verdad se define por relación al juego lingüístico en el que los enunciados se encuentran situados. La elección, por consiguiente, de un juego lingüístico determina el sentido y significado de lo que en él se dice. De partida, se trata de desenganchar el concepto de verdad tanto del paradigma *objetivista-naturalista,* vigente en el positivismo científico, en donde verdad equivale a correspondencia entre enunciados y estados de cosas, como del paradigma *subjetivista o individualista* en el que la verdad consiste en certezas y evidencias de conciencia. La verdad, por el contrario, se define en relación a las pretensiones de validez de los enunciados lingüísticos. A este propósito se enumeran cuatro pretensiones de validez, reivindicables por un acto de habla: inteligibilidad, verdad, rectitud y veracidad, según se pongan los acentos en el entender algo, en la percepción empírica de estados de cosas, en la corrección del lenguaje y en la fiabilidad de quien testimonia. Habermas, sin menospreciar los otros significados de verdad, opta por la verdad como *rectitud*, que es la que concierne a los preceptos y valoraciones sobre los que versan los discursos prácticos. En el juego del lenguaje práctico, lo verdadero consiste en que "sólo puedo atribuir un predicado a un objeto, si cualquiera que entrara en discusión conmigo pudiera atribuir el mismo predicado al mismo objeto". Es decir, el criterio de la verdad es el acuerdo de los interlocutores sobre los enunciados. De lo que en el discurso práctico va la cosa es de la adecuación entre una acción y la norma que la regula o el valor que la motiva. Lo que interesa no es la verdad objetiva ni la veracidad subjetiva, sino la *rectitud normativa.* Es lo que denominamos *teoría consensual* de la verdad. Lo verdadero equivale a lo consensuado, puesto que es el consenso quien acredita a un enunciado como válido. Aunque no todo consenso fác-tico posee calidad de criterio de verdad, sino

solamente aquellos consensos avalados por argumentos convincentes y en una situación que cumpla las condiciones formales requeridas por el discurso. Lo cual nos lleva a otra categoría central de la ética discursiva: *la situación ideal de habla.* Esta es *conditio sine qua non* del consenso válido. Ella presupone valores y comportamientos, que constituyen el suelo del mundo moral. Habermas la describe como un mundo donde imperan la libertad, la veracidad, la igualdad, la competencia…, y del que se encuentran ausentes la coacción, la extorsión o la manipulación. Es decir, todo aquello con lo que el proceso discursivo se efectúa en condiciones óptimas y garantiza que el consenso alcanzado ha sido obtenido con razonamientos correctos y rigurosos. La situación ideal de habla remite en última instancia a una forma honesta de vida o *apriori* moral concreto, que se presupone como condición de posibilidad al mismo ejercicio ético del lenguaje. La *situación ideal de habla* equivale, con matices, al elemento *performativo* de que habla la semántica y a la *comunidad ideal de comunicación* apeliana. Presenta también afinidades con las *ideas reguladoras* kantianas y se presenta como situación *contrafáctica.* Entra a formar parte, por tanto, del procedimiento discursivo en calidad de *apriori trascendental,* que establece las condiciones de posibilidad o garantías formales del diálogo y del consenso.

De lo dicho se concluye el siguiente resumen de la ética argumentativa:

a) Su *tipo-ideal* de moralidad se construye desde el *apriori* del *mundo de la vida social*, cuyos valores culturales, orden normativo y expresividad subjetiva, siendo revalidados y consensuados por la *acción comunicativa*, dotan de racionalidad al mundo moral. El principio de universalización abstracto kantiano se concreta en un procedimiento adecuado.

b) Mientras el mundo de la vida social aporta el componente axiológico material a la ética, el consenso obtenido mediante el lenguaje proporciona la forma racional de la misma. Ambos, forma y contenido, en todo caso, cumplen el requisito de la universabilidad, siendo, por ello, aptos para vertebrar una ética *mínima* universal. Con ello se consigue una tercera vía a la alternativa *moralidad* (Kant), *eticidad* (Hegel), que obvia tanto el formalismo vacío de la primera como las resistencias a la universalización de la segunda.

c) El lenguaje, en sí mismo, posee un *telos* inmanente, que consiste en que los actos de habla ejecutados por los eventuales participantes en un discurso están orientados a obtener el entendimiento entre los hablantes. De lo contrario el diálogo carecería de sentido.

d) Las emisiones lingüísticas verbalizan diversas pretensiones de validez: verdad, rectitud, veracidad, pretensiones que, previo examen crítico de las mismas a lo largo de la argumentación, están destinadas a ser revalidadas o invalidadas por los interlocutores.

e) El procedimiento empleado para revalidar o invalidar las pretensiones de validez de un acto lingüístico es el discurso racional entre los participantes en el mismo, siempre y cuando se cumplan las condiciones que convierten a un diálogo en

discurso razonable.

f) La materia o elemento empírico de la *acción comunicativa* lo proporciona la situación en la vida de un hipotético interlocutor. De hacer acto de presencia en el diálogo la acción estratégico-instrumental, ésta ha de subordinarse a la acción comunicativa y axiológica.

g) Si el contenido concreto de la acción comunicativa viene dado por la situación, aportar el horizonte o encuadre universal de las experiencias, decisiones y acciones morales compete al mundo de la vida social, en cuanto *apriori trascendental*, racionalizado en el lenguaje intersubjetivo.

h) El discurso racional tiene por finalidad la obtención de entendimiento y *consenso* entre los participantes. Ello requiere la supresión de todo obstáculo perturbador o distorsionante del diálogo en una *situación ideal de habla*, que goza de libertad, veracidad y competencia locu-cional.

i) La situación ideal de habla presupone, pues, una forma de vida o *factum* apriorístico de la moralidad. Es el elemento *performativo*, implicado en el mundo de la vida social, el que posibilita la acción comunicativa válida y cuyos valores se reflejan en la situación ideal de habla.

9.5. Conclusión y balance comparativo

La democratización de ideas e intereses acontecida durante el siglo XX ha mostrado que el principio de universalización, anunciado por Kant, precisaba de concreción para extraer del mismo las virtualidades éticosociales que encerraba. El imperativo kantiano mantenía una tensión y ambigüedad entre la autonomía del sujeto moral y la universalización de las normas que, necesariamente, habían de generar conflictos. La autonomía del sujeto individual, concretada en conceptos como autodeterminación y autolegislación, chocaba de hecho con la universalización de intereses, al implicar ésta una generalización social de valores y normas que, de rechazo, podía destruir la autonomía de la conciencia. Individuo y sociedad parecían, pues, condenados a colisionar en el terreno de la ética y de la política. Kant, de hecho, careció de procedimientos adecuados para superar aquella tensión. A solucionar el problema y en un contexto de socialización global de los problemas humanos, la ética discursiva y comunicativa comparten una misma intención: insertar la moral en una filosofía social, orientada tanto a la crítica ideológica como a la emancipación social. A tal fin descifran el sentido del lenguaje práctico y de sus aplicaciones (ciencia, ética, política…) a partir de un *apriori* lingüístico (*comunidad ideal de comunicación, mundo de la vida* lingüísticamente interpretado). Con matices y diferencias a tener en cuenta, Apel opta por transformar la filosofía trascendental kantiana como solución al problema ético de la ciencia y de la técnica. Habermas, por su parte, prefiere reciclar en moldes hegeliano-marxianos materiales de procedencia heterogénea, entre los que destaca el concepto fenomenológico de *mundo de la vida.* Entre Apel y Habermas, como es sabido, existe una diferencia o desacuerdo básicos: el primero concibe la pragmática como *trascendental* y el segundo como *universal.* Éste, Habermas, construye la fundamentación de la ética mediante la racionalidad que aporta la acción comunicativa, revalidando con argumentos los recursos axiológicos sedimentados en el mundo de la vida social. Aquél, Apel, menos sociólogo y más lingüista, fundamenta la ética *more kantiano,* remitiendo la validación de la misma al lenguaje pragmático-trascendental y a las condiciones de posibilidad del mismo. El precedente desacuerdo, sin embargo, parece ser menor de cuanto a primera vista parece. El colectivo *nosotros argumentamos* presupone en ambos casos sujetos veraces, rectos, tolerantes, y competentes. Es decir, ciudadanos de un mundo de vida compartido, que tanto para Apel como para Habermas implica valores morales, dados por supuestos aunque no explicitados. Lo cual exigiría precisar la categoría de *irrebasable* atribuida al lenguaje trascendental.

En perspectiva histórico-genética y utilizando la taxonomía de Kolberg, las éticas discursiva y argumentativa se ubican en el estadio posconvencional de la moral. Se desarrolla un discurso en horizonte deontológico-kantiano que, purgado de su abstracción y solipsismo, transforma en sentido social el principio de universalización, dotándole de un procedimiento concreto: el diálogo discursivo y la acción comunicativa. Desde el punto de vista metodológico, la ética discursivo-argumentativa se ve obligada a optar por la *hermenéutica intersubjetiva y social,* como método de interpretación de sus actos de

habla. El sentido y significado de éstos, según el *topos* hermenéutico de la precomprensión, resultan ininteligibles y pueden ser contradictorios de no tener en cuenta un *apriori* mínimo ético-lingüístico, compartido por los interlocutores. Es el denominado factor *performativo.* De ello se sigue la descalificación del objetivismo cientificista, por antihumanista, y del solipsismo individualista, por antisocial.

En contraste con las orientaciones dominantes durante el siglo XX en la reflexión práctica, la ética del discurso presenta las siguientes características: *cognitivista*, al constar de actos de habla transmisores de conocimientos entre los hablantes; *racional,* por basarse en una racionalidad intersubjetiva y solidaria; *universalista*, por profesar unos valores y establecer unas normas aceptables para toda la humanidad; *deontológica,* al centrarse en la idea de deber y no en los fines perseguidos por la acción; *formal* –en el caso de Apel– al no formular normas referentes a contenidos concretos, sino considerar solamente las reglas del procedimiento discursivo; *procedimental* es decir, no centrada en la materia de la acción moral –aunque también en el caso de Habermas–, sino en la corrección de los procedimientos empleados en la obtención de normas; *argumentativa,* por utilizar como instrumento el diálogo razonado, capaz de generar conocimiento y verdad. En consecuencia, rechaza las teorías agnósticas, irracionalistas, existencialistas, relativistas, decisionistas, emotivistas, etc., que se cobijan bajo la categoría de posmodernidad.

Omitidos los presupuestos metafísicos y religiosos para fundamentar una ética universal, a causa de las resistencias de los mismos al principio de universalización de normas, se propone un modelo de *ética civil intercultural* cortado a la medida de las sociedades ideológicamente pluralistas y democráticas, cuyo tipo de racionalidad se construye usando el diálogo intersubjetivo como procedimiento para unlversalizar normas y con el consenso como forma de respetar la igualdad y la solidaridad. Tal ética civil toma por base un elenco *mínimo* –por universalizable– de valores, tales como la dignidad de la persona, el respeto a la vida, la solidaridad, la libertad, la tolerancia, etc.

10
El apriori *de la naturaleza: construcción ecológica de la ética*

10.1. Introductorias y planteamientos

Cuando a mediados del siglo que acaba de terminar un desconocido docente de la universidad de Wisconsin, A. Leopold, redactaba su breve ensayo *Ética de la tierra*, publicado dos años después de su muerte (1949), nadie podía sospechar que se iniciaba un camino fecundo de la reflexión moral contemporánea. Casi veinticinco años más tarde un informe sobre los límites del crecimiento, encargado por el *Club de Roma* (1972), y posteriormente el *Global 2000,* sancionaban institucionalmente las intuiciones proféticas de Leopold. Se trataba, en todos los casos, de tomar conciencia de un evento de largo alcance para la humanidad: *la crisis ecológica.* Una serie de fenómenos detectados a tiempo por sociólogos, biólogos y geólogos, pero nunca valorados en su largo alcance, tales como la superpoblación de la tierra, el consumismo, la consiguiente sobreexplotación de los recursos naturales, el exceso de tecnificación, etc., conducían a consecuencias funestas para la humanidad: cambio climático, desertización, migraciones incontrolables, contaminación de aires y aguas, extinción de especies animales, riesgos para la vida humana… Con ello, el exitoso modelo de civilización técnico-industrial imperante en Occidente mostraba sus pies de barro y quedaba cuestionada la obra que el *homo faber* había desarrollado a lo largo de las dos últimas centurias.

El problema ha provocado durante las tres últimas décadas un debate animado. La literatura al respecto se acerca a lo inabarcable. A partir de los setenta se suceden una serie de publicaciones valiosas a cargo de J. Passmore, P. Singer, Ct. Stones, A. Naess, K. M. Meyer-Abich, H. Jonas, por citar algunas, y se fundan revistas especializadas como la notoria *Environmental Ethics.* En ellas se perfila cada vez con mayor nitidez un nuevo tipo de *ética aplicada*, la *ética ecológica o medioambiental*, que trata de aplicar los principios morales a un sector del obrar humano: la acción del hombre respecto a la naturaleza. Con esta intención, y en contraste con la ética tradicional, que se interesaba por la conducta del hombre respecto a sí mismo y a sus semejantes, se estudian los principios y las normas, los valores y fines, que constituyen tanto la vida buena como los deberes o las acciones honestas y correctas del hombre en su trato con la naturaleza. En torno a esta cuestión se acumulan preguntas que no cesan de crecer: ¿Cuáles son los

argumentos y razones sobre los que se fundamentan los deberes y obligaciones del hombre en su trato con la naturaleza? ¿Qué tipo de valores y fines motivan y apremian al hombre a obrar en un determinado sentido? ¿Poseen los modelos de ética legados por la tradición moral capacidad para plantear y solventar los nuevos problemas emergentes? ¿Precisan de reconversión categorías venerables de la reflexión práctica como las de persona, conciencia, libertad, decisión, intencionalidad, virtud, justicia, responsabilidad? ¿Existen valores objetivos en la naturaleza sobre los que cimentar la obligación moral sin por ello incurrir en la famosa *falacia naturalista?* ¿Es correcto hablar de derechos de los animales y de la naturaleza? ¿Qué puesto y función corresponde en el debate a la ética, a las ciencias de la naturaleza y a la técnica?

De entrada urge precisar que, pasando por alto las conocidas distinciones entre *ética, metaética*, *moral,* etc., barajadas por los expertos, la palabra *ética* es aquí usada con el significado convencional que tiene en el lenguaje cotidiano: saber sobre la dimensión moral de la acción humana, que pretende justificar con razonamientos los principios, valores y normas que regulan la conducta del hombre con el medio ambiente. El concepto de naturaleza aquí barajado no coincide con el que maneja la físico-matemática ni menos con el mundo de objetos que la técnica transforma y manipula. Naturaleza, en nuestro caso, equivale a organismo global del que el hombre forma parte de modo cualitativo y a entorno inmediato que configura su mundo vital. En este sentido, este tipo de ética aplicada suele recibir también el nombre de *ética de la naturaleza.* La naturaleza, por la que se interesa la *ética medioambiental,* es la naturaleza no transformada por el hombre, es decir, paisajes, animales, plantas, ríos… y todo lo que la naturaleza ha ido autogenerando en su inabarcable proceso de evolución. Es la naturaleza expresada, entre otros, por E. Eriugena o por B. Spinoza con las venerables fórmulas de *natura naturans* y *natura naturata.* Incluso no habría obstáculos para integrar en la misma todo aquello que el hombre creó en la naturaleza, ateniéndose a los valores y normatividad natural: un parque, un lago, una construcción, que dada su calidad ecológica ha entrado a formar parte de una naturaleza recreadora de sí misma.

El debate está dando como resultado la proliferación de propuestas de fundamentación racional de la ética medioambiental. De estímulos no se carece: la nueva antropología reivindica un sistema de relaciones hombrenaturaleza que mitigue los viejos dualismos y se atenga a los datos de la biología evolutiva; la filosofía de la naturaleza se libera de lastres metafísicos y fisicomatemáticos y conecta con el evolucionismo biológico y geológico; los movimientos sociales de inspiración ecologista mantienen el fuego sagrado de unos ideales justos; la misma saturación de vida urbana y de civilización tecnológica impulsa un redescubrimiento de la naturaleza. De tales estímulos brota la urgencia de una revisión profunda de los modelos tradicionales de ética. Se critica la unilateralidad del antropocentrismo de la ética occidental y del utilitarismo que profesa, al abordar las relaciones entre hombre, naturaleza y tecnología; se rechaza con energía el monopolio del poder ejercido por el hombre y el dominio subsiguiente sobre la naturaleza; se propugnan modelos morales que tomen como centro a la naturaleza y no al hombre. La proliferación de propuestas se incrementa. La mayor parte de ellas pretenden

un progresivo ensanchamiento del mundo moral. Se perfila con ese procedimiento una tipología de éticas medioambientales, que abarca desde el concepto restrictivo de ética antropológica religiosa a ética naturalista global. A partir del tipo de argumentación utilizado por cada una de ellas nos permitimos proponer la taxonomía siguiente, ateniéndonos al criterio de *expansión de la relevancia* moral:

1. *Argumentaciones antropocéntricas:* son aquellas que, en la mejor tradición socrática y kantiana, sitúan al hombre como supremo valor y exclusivo sujeto moral, en cuanto único ser posesor de razón, voluntad libre y lenguaje. El hombre tiene deberes *directos* sólo en relación a sí mismo y a sus congéneres. Respecto a otros seres, v. g. animales, puede tener deberes *indirectos*, en cuanto derivados de una relación existente entre el hombre y las cosas.
2. *Argumentación religiosa:* establece como criterio de moralidad determinadas creencias del hombre religioso. Es un modelo de ética legado por la religiosidad judeocristiana a Occidente, en el que se fundamenta los valores, las normas y los deberes a partir de la fe en un Dios personal, providente y creador del mundo. Todas las religiones monoteístas coinciden en este planteamiento básico.
3. *Argumentación patocéntrica:* proclama como criterio de moralidad la capacidad de padecer (dolor o placer) de los animales. Tal criterio permite ensanchar considerablemente el ámbito de la ética, al incluir en la misma no sólo al *agente moral hombre*, sino a una extensa gama de seres vivientes en calidad de *pacientes morales.*
4. *Argumentación biocentrista:* establece como criterio de moralidad al valor *vida.* Este apremia con obligaciones y deberes al hombre no sólo respecto a sus congéneres o a animales capaces de padecer, sino a todo organismo vivo, incluso el más insignificante. El campo de la relevancia moral queda ensanchado al abarcar a organismos de todo tipo.
5. *Argumentación fisiocentrista*: la naturaleza en su totalidad posee relevancia moral, de modo que el hombre tenga deberes y obligaciones respecto a todo elemento natural. Se trata de una argumentación de carácter *bolista* o totalitario, en el que tanto los seres naturales, ya en su individualidad ya en su colectividad, son acreedores de respeto.
6. *Argumentación metafísica:* su modo de razonar prolonga planteamientos de raigambre aristotélico-estoica, buscando conciliar los datos de la biología y de la ecología con los principios de una teoría abstracta sobre el ser, de modo que el ámbito de la moralidad se hace extensivo a todo aquello a lo que sea atribuible el calificativo de *ser.*

Desde las precedentes posiciones fundamentales proliferan los razonamientos tendentes a legitimar un puesto a la naturaleza en el mundo moral. La concatenación lógica de los mismos es similar:

a) Se parte de la constatación de estructuras de la naturaleza que objetivamente se presentan como valores. Se trata de datos empíricos, descritos en proposiciones protocolarias, que describen propiedades de las cosas.

b) Tales propiedades son percibidas como inherentes a la naturaleza o “valores en sí mismos” y, por lo tanto, portadores de una dignidad y racionalidad propias.

c) Al hombre en calidad de sujeto epistemológico corresponde descubrirlos y reconocerlos como tales.

d) Puesto que son racionales y dignos apremian a la voluntad humana a que sean tenidos en cuenta en las deliberaciones y decisiones humanas.

e) Tal apremio genera obligación y deber morales mediante el ejercicio de la razón y de la libertad.

De ese modo, respetando no sólo la dignidad de la naturaleza, sino también la autonomía del sujeto moral humano, se construye un razonamiento coherente de alcance moral a partir del conocimiento científico. El resultado de tal estrategia es un despliegue de propuestas, que permiten ensanchar el campo de la ética a la manera de una figura de círculos concéntricos graduales, con cuestionarios muy peculiares en cada uno de ellos.

Dos opciones ideológicas de carácter general, expresadas en las alternativas *antropocentrismo-fisiocentrismo y subjetivismo-objetivismo* axiológicos, polarizan las controversias. Quienes se adscriben al *antropocentrismo* diseñan un paradigma ético de talante tradicional y de impronta utilitarista, según el cual, compete al hombre ocupar el centro del universo moral, en calidad de valor supremo y fundamento de valores y normas. De acuerdo con los ideales del humanismo moderno, sintetizados por Kant en la fórmula del “hombre como fin en sí mismo”, sólo el hombre es sujeto moral por estar dotado de razón, libertad y lenguaje. A partir de tal supuesto se elaboran razonamientos de carácter epistemológico, estético o deontológico de fundamentación de la ética medioambiental. La naturaleza, en este caso, quedaría reducida a mero depósito de materiales a explotar y a utilizar por un hombre dueño y administrador del mundo que le rodea. Tal posición utilitarista provoca el rechazo airado de los partidarios del fisiocentrismo, quienes acusan al hombre egoísta de ser el causante de los desastres ecológicos. En opinión de éstos la naturaleza posee no sólo *valor de utilidad,* sino también *valor de dignidad.* El hombre, como la evolución biológica atestigua, forma parte de aquella naturaleza valiosa y con ella comparte suerte y destino. Tal cambio de perspectiva exige la configuración de un nuevo paradigma moral que rompa con la filosofía práctica occidental y que posea capacidad para plantear y solventar competentemente los problemas medioambientales.

La comprensión correcta de las diferentes propuestas de fundamentación de la *ética medioambiental* requiere clarificar la posición de cada una de ellas respecto al concepto de *valor,* tanto natural como moral. Quienes se adscriben al *antropocentrismo* profesan el denominado *subjetivismo axiológico,* según el cual los valores existen cuando existe un sujeto que los crea, percibe y estima. Es decir, no existen valores en el mundo sin el hombre y aquéllos entran a formar parte del mundo de la mano del hombre. De

reconocer valores a la naturaleza es porque el hombre se los asigna. Desde posiciones *fisiocentristas,* por el contrario, se postula un *objetivismo axiológico*, que cree que la naturaleza es portadora de valores en sí misma, valores que una vez descubiertos y reconocidos como tales fundamentan deberes y obligaciones del hombre respecto al medio ambiente. Los valores naturales, se afirma, existen millones de años antes que el hombre hiciera su aparición sobre la tierra. Cuándo y de qué manera tales valores *naturales* adquieren calidad de valores *morales* es problema complejo a tratar. En todo caso, quienes conocen en profundidad los mecanismos de la elección y decisión humanas, piensan que el reconocimiento de valores inherentes a la naturaleza es el mejor camino para solucionar la crisis ecológica. El valor de dignidad reconocido posee mayor atractivo para los espíritus nobles que el valor de utilidad. Sin necesidad, por tanto, de recalar en deter-minismos biológicos y reconociendo el puesto privilegiado del hombre en el cosmos, el permitir que la naturaleza se autorrealice a sí misma, conforme al principio de que *la naturaleza conoce lo mejor para sí,* aparece como convicción eficaz en orden a evitar no sólo la violencia de la técnica, sino también las violaciones de la naturaleza a cargo de aquélla.

10.2. Argumentaciones antropocéntricas

El *antropocentrismo* disfruta de posición privilegiada en la reflexión práctica occidental. A él se asocian representantes tan conspicuos de la misma como Sócrates y su entorno, el judeocristianismo o Kant. Es de reconocer que el *antropocentrismo* no agota todas las virtualidades de aquella tradición como lo atestiguan el estoicismo, la llamada por E. Bloch "izquierda aristotélica", audaces heterodoxos medievales, aventureros renacentistas como G. Bruno, racionalistas recalcitrantes como B. Spinoza, clásicos como Goethe, románticos como Schelling, evolucionistas como H. Spencer o utópicos como E. Bloch. Ello, no obstante, no parece arriesgado colgar a la ética occidental, en contraste con la oriental, la etiqueta de *antropocéntrica.* La tesis de Protágoras: "homo mensura rerum" en la antigüedad y el imperativo categórico kantiano en la modernidad, avalan sólidamente tal convicción. Lo cual conlleva, como ya indicamos, implicaciones de largo alcance. En primer lugar, un antropocentrismo radical no toleraría la ampliación del *status moral* más allá de las fronteras del *genus homo.* Este tipo de intolerancia es acusado de "prejuicio de especie". Un antropocentrismo radical y egoísta implicaría despojar a la naturaleza de todo valor y dignidad y degradarla a mero depósito de materias útiles para el hombre. De ella no derivaría deber alguno y, por lo mismo, el dominio tecnológico podría manipularla sin cortapisas. Este tipo de antropocentrismo concita odios merecidos y cuenta con escasos seguidores. El antropocentrismo hodierno suele distinguir entre *sujeto moral*, condición que asigna exclusivamente al hombre, y *paciente moral* condición que, según criterio de moralidad, atribuye a otros seres de la naturaleza.

Un conocido pasaje de la kantiana *Metafísica de las costumbres* matiza agudamente la posición antropocentrista: según el filósofo regiomontano, el hombre tiene obligaciones y deberes directos solamente respecto a sí mismo y a otros congéneres. Respecto a otros seres, v. g. animales, tiene deberes indirectos, en la medida que tales seres se vinculan al hombre en relaciones de posesión, afecto o utilidad. El debate ecológico ha limado radicalismos y propiciado un aritropocentrismo moderado que argumenta del modo siguiente: en contra de los dualismos de matriz agnóstica, subyacentes a la filosofía occidental, el hombre se encuentra fuertemente vinculado y dependiente de la naturaleza en sus formas más elementales de vida. Ello, no obstante, se reivindica para el hombre una situación y un modo de ser cualitativamente diferentes al resto de los seres naturales. Atributos del mismo como la razón, la libertad, el lenguaje, la subjetividad y la creatividad axiológica lo confirman. Este *status* peculiar del hombre en el cosmos encuentra expresión en fórmulas como la judeocristiana *imago Dei* o la kantiana *fin en sí mismo.* Lo cual no descarta que la naturaleza sea portadora de valores intrínsecos a ella misma de los cuales deriven apremios morales a la razón y voluntad humanas.

Desde posiciones antropocéntricas se han desarrollado varias argumentaciones en pro de la fundamentación racional de la ética medioambiental:

Argumento de los derechos de las generaciones futuras. Es razonamiento de alto

poder de convicción porque se basa en un concepto ensanchado de la justicia. Abunda en seguidores entre los ensayistas de *ética medioambiental:* J. Passmore, B. G. Norton, E. Patridge, G. Pontara, D. Birnbacher, H. Jonas, R. Spaemann, entre otros. El concepto clásico de justicia: *dare unicuique suum* encarna adecuadamente los principios de igualdad y solidaridad. Pero la justicia presupone personas jurídicas competentes para adquirir recíprocamente derechos y deberes. Lo cual crea dificultades al argumento de las generaciones futuras al carecerse de concreción individual de una de las partes. La ética medioambiental, pues, descoloca los conceptos tradicionales de justicia y de derecho, al situarlos en la relación presente-futuro, humanidad actual-generaciones futuras. Porque no parece lícito, aunque nadie lo pueda reivindicar, que la humanidad actual explote y manipule la naturaleza hasta extremos que la posteridad herede un planeta inhabitable. El nuevo concepto *át justicia intergeneracional* obliga, al menos, a no poner en peligro una pervivencia digna de la especie humana, no sometiendo a riesgos irreversibles la naturaleza que nos rodea. El hombre actual se encuentra, en este caso, ante una herencia recibida, cuya administración le está encomendada y que no puede moralmente dilapidar.

Argumento deontológico-discursivo. Esta forma de fundamentar racionalmente la ética medioambiental se atiene al modelo deontológico en el que prima el *principio de universalización* de normas. El imperativo categórico kantiano, soporte de la ética del deber, exige que "lo que es correcto para uno, debe serlo también para todos en las mismas circunstancias". Se trata, sencillamente, de un antropocentrismo deontológico que pretende aplicar los principios de igualdad y de justicia en los ordenamientos jurídicos referentes al trato del hombre con la naturaleza. A este propósito P. Singer ha propuesto su conocido *procedimiento de generalización* de normas y R. M. Hare su *concepto semántico de universalización.* Durante las dos últimas décadas han tenido amplia resonancia las éticas procedimentales de K. O. Apel y de J. Habermas en las que se proponen respectivamente el diálogo y el discurso argumentativo como estrategias para universalizar normas en sociedades pluralistas. Habermas postula que solamente tengan legitimidad aquellas normas cuya pretensión de validez pueda ser reconocida con argumentos racionales por todos los potencialmente afectados. En última instancia la rectitud de una norma viene dada por el consenso obtenido por los destinatarios de la misma. De este neocontractualismo lingüístico no se encuentran distantes ni J. Rawls ni K. O. Apel. Tales procedimientos de universalización de normas estarían capacitados para hacer extensivos determinados derechos, cuya universalización, aunque resulte obvia en el caso de los humanos, no lo es tanto respecto a los animales e incluso a las plantas. Empresa, sin embargo, nada fácil si se tienen en cuenta las dificultades que provoca la carencia de igualdad y reciprocidad entre animales y hombres en la praxis de la justicia, al no mediar el razonamiento discursivo, la libertad y el lenguaje comunicativo. Ello, no obstante, autores como M. G. Singer o G. Patzig establecen zonas de coincidencia entre hombres y animales, tal es la capacidad de padecer sufrimiento y placer, en donde prohibiciones normativas universales estarían plenamente fundadas. Otros, incluso, avanzan propuestas de carácter holista (H. Rolston, L. E. Johnson) y encuentran razonable una normatividad prohibitiva de daños no sólo en lo concerniente a

animales y plantas, sino también a ecosistemas y a la biosfera en su totalidad.

Argumento de las necesidades básicas. Los debeladores del antropocentrismo denuncian enfáticamente que el talante del mismo se identifica con el utilitarismo. La denuncia no carece de razones si nos atenemos al razonamiento que argumenta a favor de una ética medioambiental a partir de las necesidades que la naturaleza satisface al hombre. Para J. Passmore, R. Spaemann y a su modo para D. Birnbacher, un utilitarismo solidario posee virtualidades más que suficientes para fundamentar una ética medioambiental. El argumento denominado de las *necesidades básicas* procede del modo siguiente: el hombre tiene necesidades primarias, tales como la alimentación, la bebida, el oxígeno, el entorno saludable, etc., que solamente una naturaleza equilibrada puede satisfacer. Interesa, por tanto, a la humanidad el preservar y proteger a esa naturaleza por la cuenta que le tiene. El comportamiento del *homo technicus* contemporáneo, sin embargo, abunda en iniciativas imprudentes que ponen en peligro, mediante procesos de industrialización y tecnificación, el equilibrio natural que posibilita una existencia digna. En su propio interés, por tanto, el hombre tiene el deber de proteger la naturaleza como estrategia fundamental de protección de sí mismo. De ahí que de la estima que el hombre tenga hacia sí mismo derive un aprecio del hombre hacia la naturaleza, aprecio traducible éticamente en valores y jurídicamente en normas. La argumentación, clara y coherente como pocas, provoca la irritación de los fisiocentristas radicales por un lado, y la displicencia de quienes, desde posiciones egoístas y prometeicas, contraargumentan que la técnica posee capacidad suficiente para solucionar los problemas ecológicos que ella misma crea. Tal forma de contraargumentar en la que los intereses egoístas prevalecen sobre los razonamientos morales se encuentra frecuentemente en boca de políticos y de economistas pragmáticos.

Argumento de la contemplación estética. Si de atribuir valores objetivos a la naturaleza va la cosa, nada más convencionalmente aceptado que los valores estéticos de la misma. De ahí la eficacia de la argumentación estética para fundamentar la ética medioambiental. ¿Quién osaría desoír la oposición popular al pantano que anega los encantos de un valle o a la autopista que destruye el hábitat de una especie animal en peligro? Grandes proyectos tecnológicos fueron desechados por esa razón. La belleza ha sido considerada desde siempre como una de las dimensiones necesarias del mundo del hombre. Incluso la metafísica tematizó “lo bello” como estructura del ser. De lo bello como valor derivan placer estético, equilibrio psíquico y gratificación sensual. De ahí que el respeto a los valores estéticos propios de la naturaleza genere obligación moral. La razón práctica lo argumenta del modo siguiente: el valor estético natural adquiere relevancia moral al tomar en cuenta la racionalidad que ha de dirigir las decisiones y actuaciones del hombre. La racionalidad que la belleza encarna apremia a la voluntad indecisa ante una opción que ha de tomar en un sentido o en otro. De percibir que lo bello es mas razonable que lo feo, el hombre ha de sentirse apremiado por la razón, que insta a cumplir un deber. A través de la reflexión discursiva, con participación amplia de la sensibilidad emotiva en este caso, se transita del valor natural al valor moral, legitimando una normatividad eticoam-biental. Un análisis profundo de la cuestión

conduce, incluso, más allá de los límites del utilitarismo. La belleza de la naturaleza proporciona al místico un encuentro con la divinidad: "mil gracias derramando paso por estos sotos con presura…" (Juan de la Cruz). Al metafísico le descubre el esplendor del ser y de la verdad; al esteta le proporciona un sentido para la vida. Para el eudemonista que encuentra en la ética un programa de vida buena, la belleza aporta felicidad y goce. De ahí que la naturaleza bella no se reduzca a cosa "que tiene precio", en jerga kantiana, sino que constituya un fin en sí mismo digno de aprecio. Las agresiones, por tanto, al entorno bello por parte del tecnicismo utilitario son síntomas de atrofiamiento moral y de patologías culturales.

Argumentos pedagógico, mimético, de la "morriña" y sanitario. En perspectiva siempre antropocéntrica se han construido argumentaciones nada desdeñables a favor de la ética medioambiental. El debate en torno a la misma ha hecho caer en la cuenta de un argumento propuesto por Kant en la *Metafísica de las costumbres* (II, 1. parág. 17) a favor del trato afable de que son merecedores los animales. El filósofo regiomontano llama la atención sobre la degradación pedagógica que implican los actos vandálicos respecto a los animales y a la naturaleza. Enfatiza, por el contrario, el alto valor pedagógico del trato afable con animales y entorno natural en orden a crear un carácter moral firme y delicado. Es argumentación que comparten E. Tugendhat y M. Schlitt. Carecerían en cambio de sensibilidad moral, quienes argumentan en contra del razonamiento kantiano, afirmando que los animales pudieran servir de válvula de escape o desahogo de momentos de ira o venganza, liberando al hombre de situaciones de agresividad incontrolada. Mayor elegancia moral implica el etiquetable como "argumento de la morriña" *(Saudade, Heimweh)* respecto al lugar de origen de cada cual. La identidad personal frecuentemente se vincula a la naturaleza de la tierra donde se nace. Se *es* gallego, andaluz, vasco, tirolés, toscano o bretón además de llamarse Manuel, Macarena, Aránzazu, Seperl, Giorgio o Gastón. Apreciar a la naturaleza como dimensión de la patria y del lugar de nacimiento implica respeto hacia la identidad de las personas, respeto traducible también en obligación moral. Situándose en perspectiva más utilitaria, F. Kambartel ha desarrollado el argumento "del diseño" o mimé-tico, llamando la atención sobre la utilidad de la naturaleza como modelo a imitar en la configuración de espacios o en la construcción de artefactos. La naturaleza, en este caso, aparece como depósito de formas ideales a mantener en razón de la ayuda que reportan al hombre en su actividad tecnológica. De modo también utilitario se argumenta a favor del equilibrio medioambiental a partir de la convicción de que la naturaleza contribuye a la salud y a la calidad de vida. El mundo de la vida cotidiana, se dice, está siendo sometido a procesos de colonización tecnológica del espacio y del tiempo que inciden profundamente en el equilibrio biológico y psíquico de las personas. A medida que los colectivos humanos se urbanizan en grandes núcleos, la existencia cotidiana se rodea de artificiosidad que ocasiona patologías individuales y sociales. Se necesita, en ese caso, un retorno a la naturaleza como fuente de *vida buena.* El razonamiento moral emerge de modo convincente: la naturaleza es depositaría de valores que reportan vida feliz al hombre. El reconocimiento de los mismos implica obligaciones, que la ética ha de sancionar como

deberes.

10.3. Argumentaciones pathocéntricas

Mediante una transposición del psiquismo humano al *modus operandi* de los animales, se proponen fundamentaciones del deber medioambiental, centradas en las categorías de *tendencia* e *interés.* La metodología usada es empírico-descriptiva, puesto que el punto de partida está dado en la observación del comportamiento de los seres vivos. Determinados comportamientos de los mismos son reconocidos como valiosos y, por lo mismo, con exigencias traducibles en obligaciones morales. A tenor del dato empírico que se toma por criterio, se establecen los diferentes tipos de fundamentación ética. La *falacia naturalista,* en cualquier caso, o se rechaza o no es tenida en cuenta, ya que se presupone que de un modo empírico de *ser* es legítimo deducir una forma de *deber.* Procediendo de tal guisa, y análogamente a lo que acontece entre los humanos, el padecimiento o capacidad de dolor y placer detectado en los animales sirve de base a una ética medioambiental de la *compasión.* Puesto que también los animales tienen derecho a bienestar y a vida feliz, reconocido tal derecho, se deducen enunciados prescriptivos de carácter moral en los que se ordena procurar el bien y evitar el mal a los animales.

Ampliando el concepto eudemonista de moralidad, se reconoce como un valor objetivo de la naturaleza que en ella existan seres capaces de ser felices o infelices. El principio de la *capacidad de sufrimiento o goce* se convierte en criterio básico para establecer el *status* moral de los hombres y de los animales, rompiendo los límites del antropocentrismo. Ya Schopenhauer echó en cara a Kant el no haberse percatado de que, incluso los animales, son dignos de compasión y no mera ocasión para entrenarse y curtirse en la virtud. Porque no sólo los humanos, sino también una gama amplia de animales exteriorizan alegría y placer, angustia y dolor. Y aunque la percepción científica del dolor o placer de los otros se preste a errores, existen experimentos fiables para precisar la amplitud de las frustraciones o la intensidad del dolor. El uso de la fórmula *tener intereses* en el sentido de apetecer, sentir o padecer concreta la tendencia de los animales hacia la vida buena. Este eudemonismo constituye un valor inherente a la naturaleza, valor que puede ser percibido, estimado como tal y en consecuencia respetado como fuente de obligación. Pensar de otra manera equivaldría a incurrir en la cacofonía del *especiesismo,* es decir, en el prejuicio de racismo antropocéntrico. El respeto hacia la vida buena de los otros y la compasión por sus dolencias genera, pues, por esta vía, deber moral traducible en decisiones y normas. Lo cual tiene aplicaciones inmediatas en actividades como el uso de animales en experimentos, en la reproducción industrial de los mismos, así como en el trato familiar con ellos. Al argumento pathocéntrico, no obstante, se han opuesto objeciones serias basadas en las diferencias que median entre hombres y animales en el percibir, apetecer y padecer.

La argumentación pathocentrista se inspira en la conocida doctrina expuesta por J. Bentham en su *Introducción a los principios de la moral y de la legislación* (C. 17, 1,4.), en donde se reivindican obligaciones morales de los hombres respecto a los animales capaces de sufrimiento. Que el dolor y el placer forman parte del psiquismo animal es dato comúnmente aceptado, dada la estructura sensorial y neuronal de

numerosas especies de animales. El padecimiento, por consiguiente, actúa como criterio de universalización del deber, ensanchando las fronteras del mundo moral establecidas por el antropocentrismo. Esta *ética de la compasión*, de la que se encuentran sugerencias sabrosas en las *Epístolas morales* (5, 8 ss.) de Séneca, encontró en A. Schopenhauer su representante más ilustre. Schopenhauer se pregunta en sus *Fundamentos de la moral* (1840) por los motivos que determinan que una conducta sea *buena* y cree encontrarlos en el bienestar o malestar de los agentes, que o egoísticamente persiguen el propio bien o altruísticamente procuran el bien de los demás. La raíz del obrar bien respecto a los otros reside en evitar su dolor, es decir, obrar por compasión. De ahí que el principio fundamental de la ética rece: "no causes dolor a nadie; ayuda a todos, en la medida que puedas". Tal principio tiene validez tanto en el comportamiento de los hombres respecto a sus semejantes como en las acciones con los animales. Éstas deben de procurarles bienestar y nunca malestar. En el razonamiento de Schopenhauer resuenan ecos de las sabidurías orientales, en las que tanto se inspiró, y en las que está presente la doctrina de la reencarnación humana en animales después de la muerte, con la consiguiente compasión hacia el dolor de aquella persona que pudiera cubrir una nueva etapa de vida bajo el ropaje de un animal.

La argumentación pathocéntrica, reformulada de diferentes maneras y matices, cuenta en nuestros días con una extensa nómina de defensores: T. Regan, P. Singer, U. Wolf, G. Patzig, D. Birnbacher, R. Spaemann, D. v.d. Pfordten… En todas ellas el mundo moral aparece ampliamente ensanchado, al sustituir las fronteras del mismo establecidas por el antropocentrismo, con una nueva demarcación formulada en la alternativa pathocentrismo-biocen-trismo. El pathocentrismo nivela moralmente al hombre y a los animales capaces de dolor y placer, relegando lo moralmente irrelevante a las formas de vida incapaces de sentir. Para desarrollar la fundamentación pathocéntrica la ética medioambiental recurre a la categoría de *interés*, en el sentido de tendencia a incrementar el bienestar y a eliminar el malestar. Desde posiciones utilitaristas, P. Singer atribuye comportamientos interesados por igual a hombres y a animales, de modo que tanto unos como otros queden incluidos en el ámbito de la ética. Existiendo analogía entre hombres y animales en el sufrir y gozar, los derechos del primero en este sector han de ser reconocidos también a los segundos. El significado de *interés* se explícita con otros dos conceptos: el de tener conciencia en sentido amplio y el de estar capacitado para sentir. Tal criterio delimita el ámbito de lo ético. La obligación moral surge en forma de respeto debido a los intereses de los demás. Ello se complementa con el principio de justicia y solidaridad que prescribe igualdad en el reparto de bienes entre los seres afectados de interés. El razonamiento precedente, sin embargo, ha sido tildado de hedonista, lo cual no anula su capacidad para fundamentar la idea de obligación.

Que la capacidad de sufrimiento genere compasión y por esta vía se fundamente deber en las conciencias goza de común asentimiento. No sucede otro tanto con la doctrina de los *derechos de los animales.* Numerosos autores han debatido la cuestión: T. Regan, P. Singer, R. L. Clark, R. A. Watson, J. Ferrater Mora-P. Cohn, T. Regan plantean la cuestión conectando los conceptos de *valores inherentes* e *interés.* Ser *sujeto*

de derechos compete tanto al hombre como a los animales, en cuanto que éstos poseen vida digna de respeto y, correspondientemente, generan obligación moral en los agentes. El respeto a la vida ajena implica, al menos, evitar daños y padecimientos. Este derecho de los animales remite a lo que Regan denomina *valores inherentes.* Para clarificar el razonamiento se distingue entre *agentes y pacientes morales.* Poseen valores inherentes todos los pacientes morales que ejecutan actividades vitales como el conocer, sentir, padecer, desear… La argumentación práctica se desarrolla según la siguiente concatenación: una amplia gama de animales ejecutan actividades valiosas, empíricamente constatables, dignas de respeto y, consecuentemente, traducibles en obligaciones y derechos. De ese modo, cualidades de la naturaleza desempeñan funciones normativas, previa percepción y estimación de aquéllas por parte de los *agentes morales,* es decir, de los hombres. El concepto de *interés* es utilizado también por J. Fein-berg en el sentido de tendencia e inclinación, si bien lo vincula a un cierto nivel de conocimiento. Con ello entraría a formar parte de la esfera ética buena parte del reino animal, si bien quedaría fuera de él el reino vegetal. Es achicamiento que consiguen evitar autores como P. Taylor y R. Attfield, identificando las categorías de *interés* y de *vida,* con lo que logran un nuevo ensanchamiento de la esfera moral. Este biocentrismo permite otorgar relevancia moral a los organismos y a las plantas. Más lejos aún llega el moralista australiano L. E. Johnson, al interpretar el concepto de *interés* en sentido globalizador y colectivo. Las tendencias e intereses de grupos de vivientes son considerados como valiosos y devienen, por ello, éticamente relevantes.

10.4. Argumentaciones biocéntricas

El concepto de *vida* adquiere en el ensayo medioambiental un protagonismo importante al proporcionar un criterio de moralidad material que permite ampliar considerablemente la esfera ética, al integrar en ella al ancho mundo de los seres vivientes. La relevancia moral de toda clase de *vida* nivela el *status ético* de hombres y animales, al menos en cuanto pacientes morales, al situar el fundamento de la ética no en los límites marcados por la voluntad autónoma kantiana, ni tampoco en los establecidos por el lenguaje discursivo habermasiano, ni siquiera en la capacidad de padecer de algunos animales, sino en el fenómeno de la vida. Todo viviente forma parte de una comunidad biótica en la que hasta los organismos más ínfimos se orientan teleológicamente hacia la autorrealización y hacia la superación de sí mismos en formas superiores de existencia. Cualquier vida, por consiguiente, posee relevancia moral, sin que existan privilegios entre las especies. La percepción de la vida en la naturaleza como *valor* fundamental de la misma permite proceder argumen taimen te desde un valor objetivo a su reconocimiento y estima por parte del hombre y de ahí –soslayando de nuevo la *falacia naturalista*– deducir obligaciones y ñormas éticas. El concepto de *vida,* no obstante, posee significados muy diferentes en los autores que lo utilizan. En A. Schweitzer asume un matiz casi místico con tonalidades de religiosidad oriental; en P. Taylor se tiñe de connotaciones científico-biologicistas; K. E. Goodpaster lo vincula a datos bioquímicos y R. Attfield, en fin, lo reviste de teleología cuasi-aristotélica.

Los seguidores del *biocentrismo* han exaltado como profeta del mismo al filántropo, teólogo, medico, intérprete insigne de J. S. Bach y finalmente premio Nobel de la paz, A. Schweitzer. El principio *vida* aparece en sus ensayos como varita mágica que transforma en moralmente relevante todo lo que toca, desde el *homo sapiens* al insecto más insignificante. Lo cual no es poco ni banal para una época, la de Schweitzer (1875-1966), anegada en gran parte por nihilismos nietzscheanos y existencialistas. Un halo sacral recubre los fenómenos de la vida, provocando actitudes de veneración y respeto *(Ehrfurcht)* hacia la misma. El dogma fundamental de su vitalismo reza: “yo soy vida que quiere vivir en medio de vida que quiere vivir”. A partir de aquí, con reminiscencias schopenhauerianas, la ética adquiere dimensiones místicas y cósmicas. La relación del hombre con la naturaleza se tiñe de actitud religiosa ante lo numi-noso, eterno, infinito e inefable que la vida encarna. La exaltación de la vida a valor supremo está motivada no por las razones científicas que aporta la biología, sino por las convicciones de un creyente. La actitud religiosa se inclina ante el ser vivo con admiración y recogimiento. La ética toma cuerpo en los arranques del profeta que anatematiza cualquier atentado contra la vida, ya venga éste bajo la forma de eutanasia o aborto, ya bajo modalidades técnico-productivas como el insecticida o la agresión industrial. Una ética medioambiental así fundamentada choca, no obstante su atractivo, con objeciones de peso. Porque la misma naturaleza en sus comportamientos muestra cómo la muerte de unos seres vivos es exigida para la procreación y mantenimiento en vida de otros seres, v. g. los carnívoros. La vida de la naturaleza discurre a través de procesos de muerte y

resurrección, de creación y destrucción. Lo cual parece implicar le existencia de una jerarquización axiológica en el mundo biológico que cuestiona el igualitarismo profesado por Schweitzer. Se argumenta en contra, igualmente, que el principio de la *veneración hacia la vida*, aun poseyendo eficacia motivadora y nobleza espiritual, carece de concreción necesaria para proclamarlo fundamento de normativas universales.

Desde planteamientos biológico-evolucionistas y teleológicos, P. W. Taylor integra a todo ser viviente en el sistema global de la biosfera. También al hombre y a sus decisiones. El concepto de libertad, soporte del antropocen-trismo ético, es asignable, en gradación descendente, a los hombres y a los seres vivientes. Los sistemas ecológicos y los organismos presentan una estructura teleológica interrelacional, según la cual los individuos obtienen sentido en el conjunto. Tal hecho biológico merece estimación por valioso y exige un respeto que deriva en obligación moral. La posición de Taylor rezuma naturalismo puro, al reducir el fenómeno de la moralidad a estadio de un avanzado proceso de evolución biológica. Perfiles más matizados, en cambio, presenta el biocentrismo de T. Regan. Los acentos, en su caso, recaen sobre el nivel de percepción y conciencia que los animales poseen. Que existen diferentes grados de conciencia es dato atestiguado por la experiencia cotidiana y por la fisiología del cerebro de los animales. Se carece, no obstante, de experimentos plenamente convincentes para cuantificar los niveles de aquella conciencia. Existen animales, sin embargo, que parecen poseer alto grado para percibir y preferir, lo cual muestra capacidades para elegir entre esto o lo otro y tomar decisiones instintivas, en función del dolor o del placer previsto. De tal tendencia al eudemonismo derivan deberes hacia los humanos en orden a proporcionar a los animales una *vida buena.* R. Attfield, a su vez, argumenta, a partir de la analogía existente entre cualidades comunes a seres vivientes, que exige comportamientos iguales para seres iguales. Entre aquéllas cabe enumerar la generación, la alimentación, la autoconservación, etc., valores que exigirían respeto y derivarían en obligaciones para los agentes morales. K. E. Goodpaster, finalmente, se contenta con enfatizar la relevancia moral de los seres vivos, si bien en secuencia gradual. El fundamento de tal hecho ha de situarse en las tendencias a vivir y a perdurar que aparecen confirmadas en las estructuras bioquímicas de los vivientes.

10.5. Argumentaciones fisiocéntricas

Los partidarios del fisiocentrismo exteriorizan irritación indignada ante las diversas variantes del antropocentrismo utilitario, que aprecia la naturaleza solamente como depósito de materias primas a explotar y comercializar. Insisten, por ello, en reivindicar valores objetivos inherentes a la naturaleza misma, la dignidad de ésta y su competencia para fundamentar deberes morales. Tales convicciones han conducido a que la reflexión medioambiental haya rehabilitado el *naturalismo moral,* modelo de ética, sustentado sobre la vieja idea de la *lex naturae,* que había quedado maltrecho por obra de dos influyentes tradiciones: la luterana y la kantiana. A pesar de la hegemonía del antropocentrismo en la reflexión práctica occidental, una veta nunca agotada de fisiocentrismo estuvo siempre vigente en Occidente. Baste recordar a los estoicos en la Antigüedad, a E. Erígena y a Averroes en el Medievo, a G. Bruno en el Renacimiento, a B. Spinoza en el barroco y a Schelling en la época romántica. La fórmula preferida por todos ellos para referirse al cosmos es la famosa *natura naturans-natura naturata,* con la que la naturaleza aparece descrita como totalidad viviente en proceso de autocreación y despliegue de sus modos y formas. Esta concepción especulativa de la naturaleza, progresivamente evacuada durante la modernidad por la físico-matemática empirista, reaparece con ropajes diferentes en nuestra época a impulsos de la biología, de la geología y de la ecología, sirviendo de trasfondo a propuestas radicales de ética medioambiental. Todas ellas son partidarias de un ensanchamiento de la relevancia moral a la totalidad de la naturaleza, teniendo por estrechos a los límites asignados a la moralidad por antropocentristas, pathocentristas y biocen-tristas. Por entender que *toda* la naturaleza posee dimensión ética, esta propuesta es etiquetada de *holista.*

El fisiocentrismo rechaza decididamente el dualismo hombre-naturaleza subyacente a la reflexión práctica occidental, vinculado a una ontología particular del Occidente grecolatino y ajeno, sea a las sabidurías orientales sea a los hallazgos de la biología evolutiva. En su lugar propone una antropología basada en la unidad y copertenencia profundas entre el hombre y la naturaleza. Ambos comparten suerte y destino, valores y normas, derechos y obligaciones. En consecuencia, el hombre no ha de ser contrapuesto a la naturaleza, en calidad de dueño y explotador de la misma, sino integrado en la totalidad biótica de aquélla. Lo que es bueno para la naturaleza es bueno para el hombre y viceversa. El hombre, conforme al lema estoico *naturam sequi,* construye su felicidad compartiendo suerte y destino con una naturaleza, en brazos de cuya ley se acoge. De ahí la afición a eslóganes antropomórficos aplicados a las relaciones hombre-naturaleza como el de “cambiar la explotación en colaboración” o la propensión a utilizar extensivamente categorías sociales, tales como *solidaridad, compañerismo o justicia* para cualificar las relaciones entre hombres y animales. Este tipo de argumentación, por sencillez y coherencia, goza de amplio apoyo entre los inexpertos en filosofía. A la seducción de tal discurso no es ajena la emotividad neorromántica y la religiosidad panteizante que le impregnan. Cosmovisiones sapienciales asiáticas le son afines, compartiendo con ellas el dogma de la identidad entre la naturaleza, el hombre y Dios.

Una naturaleza, recubierta por un nimbo sacral, asume protagonismo a través de doctrinas como el *samsara* induista, tan afín a las gnosis neoplatonizantes y cabalísticas, que han proliferado en la tradición filosófica occidental. No es por eso de extrañar que filósofos adscritos a la tradición romántico-idealista teutona, como M. M. Meyer-Abich y V. Hósle, o teólogos influenciados por Schopenhauer, como E. Drewermann, pugnen por una superación del antropocentrismo dualista cartesiano o exijan una revisión de la imagen antropomórfica de la divinidad, legada por la religiosidad judeo-cristiana.

En la ensayística medioambiental, la alternativa propuesta por A. Naess: *Deep/shallow ecology Movement*, ha hecho fortuna. La ecología superficial, *shallow,* desde posiciones antropocéntrico-utilitaristas, se contentaría con frenar la degradación de la naturaleza a manos de la colonización técnico-industrial y las consecuencias desastrosas a ella vinculadas. Este ecologismo descafeinado e impregnado de egoísmo irrita al ecologismo profundo, *Deep*, que exige situar el problema medioambiental en honduras más nobles. La trivialidad del primero solamente se evita vinculándose a cosmovisiones y ontologías de impronta mística. Frente a los modelos de ética vigentes en la filosofía occidental, lastrados de dualismo cartesiano y utilitarismo pragmático, se exige un nuevo paradigma ético construido sobre supuestos *holistas*, que haga justicia a la totalidad del cosmos. Si Naess acuña los exitosos términos, ha correspondido a B. Dewall y a G. Sessions desarrollar los contenidos e implicaciones de la *ecología profunda* para convertirla no sólo en una cuasi-ideología, sino también en un movimiento social organizado. Su dogma central reza: *autorrealización.* Realización del *sí mismo* donde el *sí mismo* significa no la persona individual, sino la *totalidad del cosmos.* A efectos doctrinales se buscan apoyos en la tradición naturalista arriba aludida, sobre todo en el naturalismo panteizante spinoziano, en la denominada *nueva física* y en las sabidurías orientales. Desde un punto de vista epistemológico se inclinan hacia posiciones intuicionistas, con fuerte componente expresionista-subjetivo. Naess, antiguo miembro del Círculo de Viena y posterior converso ai ecologismo, atribuye a los enunciados morales un nulo valor cognitivo. Se trata de proposiciones no verificables empíricamente con poder meramente evocativo y emotivo. Los principios básicos de la ética se sitúan más allá de la ciencia galileana y poseen carácter postulatorio. La fundamentación de la ética medioambiental adquiere tonalidades metafísicas, desarrollándose mediante una argumentación detestable para el gusto de lógicos y metaéticos. El retorno, por otra parte, a planteamientos cuasi-metafísicos no implica un regreso a ontologías canónicas como la de Aristóteles o Leibniz, sino a cosmologías marginales al estilo de las diseñadas por los renacentistas G. Bruno y Paracelso. Desde tales presupuestos no resulta extraño que se desemboque en una suerte de *ecosofía,* con fuerte componente místico-naturalista, que derive en casos extremos hacia posiciones fanáticas.

Sin que llegue a tal grado de gnosis naturalista, el ensayo titulado *Landethic* de A. Leopold puede ser considerado con razón como el iniciador del espíritu ecológico profundo. Desde presupuestos evolucionistas darwinianos no muy distantes de la posteriormente denominada *Sociobiología*, este *Forest Asistent* y catedrático de la universidad de Wisconsin, enfatiza las interacciones de los seres vivos, cuyos desarrollos

son merecedores de respeto por valiosos. De ese modo se efectúa el tránsito desde los enunciados descriptivos sobre hechos naturales a proposiciones prescriptivas de alcance moral. Afirmaciones de A. Leopold del tenor de "la naturaleza es todo, tu no eres nada', han acarreado a su autor acusaciones de totalitarismo y no sin fundamento. La rudeza naturalista que impregna su discurso resulta excesivamente ingenua al sutil paladar del filósofo profesional. Con todo, continuadores no le faltan. H. Rolston, al razonar el deber medioambiental, excluye toda posición individualista en ecología y concluye que respetar los valores naturales implica respetar el orden jerárquico creado por la naturaleza según el cual, en proceso descendente se encuentran englobados la ecosfera, los sistemas ecológicos, las especies biológicas, las plantas reproductoras, los animales capaces de sentir y en posición igualitaria el hombre. Las entidades globales poseen el máximo valor natural, de modo que los individuos singulares deban subordinar sus intereses a los de la totalidad. Estas estructuras valiosas inherentes a la naturaleza han de ser reconocidas como tales por el hombre, deduciendo las obligaciones morales consiguientes. La naturaleza, según el conocido *natura naturans,* se encuentra constantemente en proceso de generación y transformación de estructuras valiosas que exigen la correspondiente consideración moral.

De la mano del ensayo medioambiental, retornan al escenario filosófico las viejas doctrinas estoicas sobre el *logos* cósmico y las especulaciones románticas sobre el alma del mundo. Las profesan quienes, frente al mecanicismo y formalismo de la físico-matemática, conciben la totalidad del cosmos como un organismo viviente. La *nueva física* de E Capra discurre por estos derroteros. Otro autor, desconocido por nuestros pagos, K. M. Meyer-Abich, desarrolla en sólidos ensayos una ética de carácter holista. Su entramado podría ser etiquetado de pansiquismo, es decir, de atribuir a la totalidad de la naturaleza una energía creadora de carácter espiritual. De procedencia neoplatónica, la doctrina del *anima mundi* contó con numerosos partidarios en el Renacimiento, entre ellos G. Bruno, Telesio o Campanella. Rehabilitada durante la época romántica por Schelling, encontró en nuestro siglo continuadores entre los afines al vitalismo. El *élan vital* de Bergson así lo testimonia. El autor que ahora traemos a cuento, Meyer Abich, fundamenta en aquella dirección una ética medioambiental de carácter holista a la que se ajusta la etiqueta de pan-siquismo. Con amplio bagaje filosófico, que abarca de los presocráticos a Heidegger, Meyer-Abich critica a los dualismos sujeto-objeto, hombre-naturaleza, ser-deber, puestos en uso por la modernidad a partir de Descartes. La devolución de una subjetividad creadora a la naturaleza posibilitaría el reconocimiento de valores inherentes a la misma y la aceptación de aquella normatividad de que fue desposeída por el neutralismo axiológico de la fisicomatemática. La crítica subsiguiente al ideal galileano-cartesiano de ciencia conduce al retorno de una cosmología organológica que opera a niveles muy diferentes a los practicados por la metodología empírica de las ciencias de la naturaleza. Los escritos, finalmente, de otro autor, J. Lovelock, han agitado las aguas sosegadas de la geología a finales del siglo XX. Partidario también de una cosmología organológica, Lovelock describe la biosfera –con discurso afín a los de H. Rolston y L. E. Johnson– como un inmenso organismo en proceso de evolución y de

equilibrio homeostático. En cuanto organismo, la naturaleza aparece dotada de subjetividad y vida. Sobre la tierra *(Gaia)* diseña una imagen antropomórfica y evolucionista al dotarla de subjetividad autocreadora y consciente. Algunos episodios de la crisis ecológica, tal como la destrucción de la capa de ozono, adquieren relevancia moral desde la *hipótesis gaia.* Esta estrategia argumentativa, no obstante, peca de ilógica, en opinión de los metaéticos, al inferir enunciados morales a partir de hechos biológicos. La objeción, empero, resulta banal para quienes, como Meyer Abich o Lovelock profesan, desde posiciones cuasiontológicas, la identidad entre *ser y deber*.

10.6. Argumentaciones metafísicas

Desde posiciones no lejanas a la metafísica aristotélica y neoplatónica, autores cualificados del ensayismo medioambiental, tales como R. Attfield, H. Jonas, P. W. Taylor, H. Rolston, L. E. Johnson…, entre otros, han rehabilitado un principio puesto en solfa por la ciencia moderna, especialmente a partir de Spinoza: el *principio de finalidad.* Éste, admitido sin reservas por la comunidad filosófica en lo concerniente a la estructura del obrar humano, se torna problemático en la imagen científica del mundo elaborada por la físico-matemática. A pesar de ello, los autores citados lo hacen extensivo también a los comportamientos de los animales, a los procesos biológicos e, incluso, a los fenómenos físicos. Un fmalismo, por tanto, no extrínseco a la naturaleza como quiso Kant, sino una teleología inmanente a la naturaleza misma. Esta idea, central en las éticas aristotélica y estoica, y reforzada teológicamente por el cristianismo con la idea de *providencia*, se fue desvaneciendo a lo largo de la modernidad a medida que la imagen científica del cosmos relegaba al ser supremo de la teología racional a una inoperante lejanía. Con argumentaciones no homologables, los autores citados reformulan la argumentación teleológica en pro de una ética medioambiental, afirmando que los seres vivos e incluso no vivos tienden hacia fines superiores en los procesos de evolución, tendencias que constituyen valores naturales y, por lo mismo, exigen reconocimiento y-respeto por parte del hombre, así como las consiguientes obligaciones morales. La finalidad, por tanto, fundamenta deber medioambiental. La finalidad, no obstante, se presentaría en la naturaleza de forma gradual. El nivel superior compete a los hombres, que están capacitados para actuar mediante deliberaciones de la razón y elecciones de la libertad en pro de una vida buena, tal como el eudemonismo prescribe. De manera igualmente gradual, las tendencias e inclinaciones están muy presentes en la actividad de los animales superiores, cualidad que, como hemos visto anteriormente, algunos expresan mediante la categoría de *interés*. La teleología forma parte también de la esfera orgánica, cuya actividad muestra tendencias hacia formas de vida superior. Autores proclives al *holismo*, como Meyer Abich, asignan tendencias teleológicas a la totalidad del cosmos, aunque tales tendencias sean difícilmente verificables con metodología científica.

Aunque de resabios ontológicos no carezcan doctrinas como las del *Deep ecology Movement* o las de Meyer-Abich, el más consecuente retorno a la metafísica como fundamento de la ética medioambiental ha sido protagonizado por H. Jonas en su conocida obra *El principio de responsabilidad.* En ella reaparecen los tópicos del biocentrismo biológico, si bien enmarcados en una vigorosa síntesis, que aúna materiales ontológicos heideggerianos, despiadada crítica al ideal cartesiano-galileano de ciencia y no menos despiadada aversión al modelo deontológico kantiano de moralidad. Jonas organiza su cuerpo doctrinal práctico en torno a la idea de *responsabilidad.* El punto de partida, sin embargo, es un axioma ontológico: *el ser es mejor que la nada* ya que "todo lo que es o puede ser tiene derecho a existir". El ser y la posibilidad de ser constituyen un valor del que derivan deber y obligación morales. El principio de finalidad se convierte de ese modo en quicio de la ontología. Porque "a través de sus fines, los seres se declaran a

favor de sí mismos y en contra de la nada". La fundamentación ontológica de la ética se efectúa según argumentación precisa: el ser equivale a finalidad y ésta, al poseer prioridad sobre la nada, fundamenta preferencia axiológica, reivindicando existencia y con ello obligación y responsabilidad. Las cosas valiosas por poseer fines posibilitan la *responsabilidad moral de quien tiene la obligación de conocerlas y preferirlas.* La separación entre ser y valor, imperante durante la modernidad y hecha propia por Kant, desaparece a pesar de su anatematización por la metaética en la *falacia naturalista.* No es la buena voluntad de alguien, sea la de Dios según Ockham, sea la del hombre según Kant, la que hace que las cosas sean buenas, sino que éstas son objetivamente buenas por la teleología que las constituye. La finalidad, por otra parte, no se restringe al ámbito de un sujeto racional, que se asigna electivamente fines al obrar, sino que, en la más genuina línea aristotélica, planea sobre toda la naturaleza. Esta teleología objetiva de la naturaleza es verificable científicamente a partir de las aportaciones de la biología en el hecho de la evolución progresiva, la cual muestra la estructura ontológica más íntima del ser. Desde los enunciados descriptivos de la biología se salta inductivamente a proposiciones de rango metafísico y desde ellas a imperativos morales. Por esa vía se llega a convicciones tales como el alargamiento del concepto de libertad a espacios no reducibles al ser humano y la asignación a la naturaleza de subjetividad e interioridad. La precedente argumentación objetivo-ontológica en pro de una ética medioambiental, pivotada sobre el principio de finalidad, es complementada *ex parte subjecti* con una teoría de la responsabilidad. Si en la primera el protagonismo correspondía al ser, en la segunda corresponde al hombre. Sólo éste posee poder, mediante su saber y su querer, para autodeterminarse en plena libertad. El hombre actúa *responsablemente* cuando descubre lo valioso, lo estima como tal y, al sentir su apremio, asume la responsabilidad de obrar conforme a la racionalidad que emana del ser de las cosas. La concatenación primera entre ser-finalidad-valor, que remontaba la ladera ontológica de las cosas, se desliza ahora por la ladera antropológica, hecha consistir en autonomía-responsabilidad-decisión. A la precedente argumentación jonasiana se la podrá objetar excesos de intuición y carencia de revalidación intersubjetiva de normas. Y consecuentemente de déficit de comunicabilidad y universabilidad. Todo lo cual es cierto. Pero en modo alguno se la puede achacar el no haber hecho diana en la esencia de la moral moderna.

Cabe completar el cuadro de fundamentaciones metafísicas de la ética medioambiental recordando, aunque sólo sea de pasada, aquellas argumentaciones que operan desde presupuestos cosmovisionales. Son de nombrar a este propósito el pládoyer de J. B. Callicot a favor de una racionalidad práctica globalizante, única capaz de sortear incoherencias y contradicciones. El pluralismo ético conduciría inevitablemente a la colisión de valores y normas. De ahí la necesidad de unidad de principios. Por tal motivo la ética ecológica ha de construirse sobre una concepción monista de la realidad. La naturaleza aparece como totalidad orgánica en la que cada una de las partes: animales, plantas, organismos… están cohesionadas y actúan mediante interacciones. El hombre no constituye excepción a tal condición. El sujeto humano, integrado en el macroorganismo naturaleza, comparte el flujo vital, que anima a la totalidad. En contraste con las teorías

éticas modernas, construidas sobre el supuesto de la autonomía del hombre, la ética medioambiental exige el rechazo de la idea de autonomía y optar a favor de un hombre plenamente integrado y dependiente del mundo natural. Sería la manera más eficaz de superar los sistemas morales de Hume y de Kant, construidos ambos sobre el *ego,* autónomo y auto-determinado en el primero y plagado de intereses psicológicos en el segundo. El talante antropocéntrico de los proyectos morales de ambos refleja un talante altanero de displicencia hacia la naturaleza, al que la ética ecológica exige renunciar, para superar el egoísmo de la especie humana y encarrilar la solidaridad con el cosmos. Este *naturalismo* cosmovisional ensancha sin límites la relevancia moral de todos los seres, al no estar aquélla acotada por instancias como la razón o la libertad humanas y ni siquiera por criterios zoológicos como la capacidad de padecer. El precedente principio de la *unidad y solidaridad cósmica* no es compartido, por el contrario, por Ct. Stone, quien prefiere una concepción pluralista del mundo moral, próxima a los juegos lingüísticos y *formas de vida* del último Wittgenstein, que postula diversidad de puntos de vista éticos, en función de los ámbitos de acción que se pretende legitimar. Por utilizar un término clásico, estaríamos ante una modalidad de relativismo, cuyo referente no es un sujeto humano, que actúa conforme al *politeísmo axiológico,* en argot weberiano, sino que respeta como hecho incuestionable la pluralidad objetiva de los ámbitos de acción.

10.7. Argumentaciones teológicas

Aunque no todas las fundamentaciones místico-religiosas de la ética medioambiental se fundamentan, como hemos visto, sobre la creencia en un Dios personal, creador y providente, que ha impreso en el cosmos una racionalidad y normatividad de origen divino, si se sustentan sobre tal creencia las argumentaciones desarrolladas por la teología de matriz judeocristiana, de tanta influencia en la configuración del sistema de valores vigente en la cultura occidental. El presupuesto básico de las mismas es el *teísmo personalista* y la revelación de Dios en la historia. Consecuente con él, el judeocristianismo descarta enérgicamente los intentos de sacralización del cosmos con resabios pan-teizantes, inspirados en las tradiciones neoplatónica y cabalística. La racionalidad moral inmanente al cosmos diseñada por éstas, además de despersonalizar la idea de Dios, naufraga en un determinismo fatalista, difícilmente conciliable con la libertad y responsabilidad requeridas por el sujeto moral.

Las argumentaciones teológicas a favor de una ética medioambiental, tal como las han desarrollado los teólogos A. Auer, G. Altner, J. Moltmann, E. Drewermann y B. Irrgang, operan con tres presupuestos ineludibles:

1. La fe en un Dios personal, creador, providente y rector del mundo.
2. La revelación de ese Dios personal en el tiempo en la figura histórica de Jesús de Nazaret.
3. La asignación al hombre de un puesto privilegiado en el cosmos en correspondencia a su condición de *imago Dei*.

A partir de tales supuestos se afirma la existencia de una normatividad puesta en la naturaleza por Dios, la famosa *lex naturae*, que genera obligación y exige cumplimiento. No obstante el *teocentrimo*, que vertebra la cosmovisión judeo-cristiana, el hombre desempeña en ella un protagonismo delegado, que le constituye en señor y administrador de la obra de Dios. Este puesto privilegiado del hombre en el cosmos ha dado origen a un avinagrado debate entre partidarios del antropocentrismo y del fisiocentrismo, en el que se ha acusado al judeocristianismo de legitimar el dominio del hombre sobre la naturaleza, de inspirar la civilización tecnológica triunfante durante la modernidad y de mantener el esquema dualista gnóstico-cartesiano, que, al distanciar a la naturaleza y al hombre, obstaculiza una percepción correcta del problema ecológico.

Desde posiciones teístas, el grupo de teólogos nombrado viene desarrollando argumentaciones muy diferenciadas a favor de la ética medioambiental, que presentan una concatenación muy precisa: la naturaleza se rige por una normatividad de origen divino, que confiere a los seres naturales un valor objetivo. El hombre, en cuanto sujeto moral, tiene capacidad para reconocer aquella normatividad y está obligado a obedecerla actuando conforme a la misma. La naturaleza, por consiguiente, es en sí valiosa por ser obra de Dios, y, en cuanto tal, fundamenta normas y obligaciones que apremian éticamente al creyente. Drewermann ha coloreado la argumentación con materiales

procedentes de la psicología y psiquiatría, obteniendo un cuadro argumentativo sugerente. El problema ecológico ahonda sus raíces en el problema religioso y se encuadra en el amplio fenómeno de la secularización provocada por el pensamiento moderno y la civilización científico-técnica. Analizada en su dimensión religiosa, la historia de la civilización occidental, desde el clasicismo griego a nuestros días, coincide con un proceso de desnaturalización del hombre, que culmina en el antropocentrismo codicioso y rampante de la modernidad. Este proceso genera en el hombre una situación de desarraigo que le provoca angustia. Al intentar evadirse de ella, el hombre recala en cobijo erróneo. En lugar de acogerse al poder de Dios, se refugia en sí mismo autodivinizándose. Tal situación desemboca en una ruptura del hombre con Dios y con el mundo. Las consecuencias son patologías neuróticas cerradas en falso. La superación de las mismas solamente acontece mediante un reencuentro con Dios y una reconciliación desde El con el medio natural. A. Auer y M. Schlitt, desde posiciones no homologables a la metafísica escolastizante, acentúan la urgencia de una recepción teológica de la problemática medioambiental, centrada en el lema *conservación de la creación.* A partir de este principio desarrollan una teología de los seres de la naturaleza, en perspectiva cristocéntri-ca, en la que la fe cristiana asume competencias normativas en el trato del hombre con su entorno. El hombre mantiene su posición privilegiada en el cosmos, dada su función de gestor de la obra de Dios, pero se insiste en vincularlo en mayor medida a la naturaleza de cuanto la filosofía dualista hace. Las evidencias aportadas a la antropología y a la biología por las teorías evolucionistas impulsan no sólo a modificar el concepto de hombre, sino a desmitificar el concepto de creación, reformulándole en términos de *creación continua.*

Desde el lado protestante el conocido teólogo J. Moltmann, siempre sobre presupuestos monoteístas, no sólo descarta las sacralizaciones panteizantes del cosmos a que tan proclives son la *ecología profunda* y las éticas de inspiración oriental, sino que, al tomar como referente la imagen trinitaria de Dios propia del cristianismo, se siente adecuadamente pertrechado para desarrollar un discurso argumentativo tan distante del dualismo cartesiano sujeto-objeto como cercano a una ética dialógica y comunicativa. Si a ello se añade un encuadre futurista, en el que el fenómeno de la evolución aparezca pendulando entre los extremos *origen-consumación*, está servido el marco básico de referencia para construir un discurso ecológico coherente. Desde tales presupuestos se postula una inversión de la teodicea clásica en la que ya no sea la naturaleza el punto de partida para el conocimiento de Dios, sino, a la inversa, Dios aporte la perspectiva adecuada para una intelección de la naturaleza. Tal posición rezuma fideísmo protestante. Cae por su peso, desde otro punto de vista, que a semejante modelo de argumentación le resulte unidimensional la imagen mecanicista del cosmos construida por la físico-matemática moderna e igualmente tenga por alicorto y egoísta el modelo utilitarista, que otorga al hombre el uso y abuso de la naturaleza en provecho propio. El destino del hombre y de la naturaleza, según la teología de la historia, se decide conjuntamente en un futuro escatológico de reconciliación y paz.

10.8. Conclusión y balance comparativo

A lo largo de nuestro análisis han desfilado las cuestiones básicas de la ética medioambiental. ¿Existen límites morales para la acción científicotecnológica sobre la naturaleza? ¿Dónde se sitúa el fundamento de la ética medioambiental: en el hombre o en la naturaleza? ¿Encaja aquélla en el paradigma antropocéntrico dominante en la filosofía práctica occidental o requiere un nuevo paradigma? ¿Cuál es el puesto que se ha de asignar en un nuevo paradigma al hombre y cuál a la naturaleza? ¿Posee ésta, independientemente del hombre, valores objetivos y normatividad propia sobre los cuales pueda fundamentarse el deber moral? ¿Con qué nuevos criterios deberían ser enjuiciados el desarrollo industrial, el consumismo de bienes y el crecimiento demográfico? ¿Qué revisión se ha menester de los conceptos de bienestar y calidad de vida? ¿Qué implicaciones éticas y políticas posee la ética medioambiental?

El recorrido que hemos efectuado por el trayecto ya existente de ética medioambiental nos permite no sólo hacer recuento de las aportaciones existentes, sino también contrastarlas comparativamente ya entre sí ya con modelos tradicionales de ética. Las siguientes conclusiones lo intentan:

a) Llama la atención, en primer lugar, el interés creciente hacia el tema y la proliferación de propuestas. Lo cual muestra, por una parte, que el problema posee implicaciones prácticas más que relevantes para la reflexión hodierna y, por otra, que no ha sido aún correctamente planteado o que las respuestas aportadas no satisfacen plenamente.

b) La alternativa *antropocentrismo-fisiocentrismo* aporta un esquema adecuado tanto para contrastar la ética medioambiental con otros modelos de racionalidad práctica vigentes en occidente: aristotelismo, kantismo, utilitarismo…, como para contextualizar las respuestas que en cada uno de ellos se dan a las cuestiones fundamentales de la ética: conocimiento moral, concepto de vida buena, justicia, valores morales, etc.

c) Por lo que al problema del conocimiento, conciencia y lenguaje morales atañe, las posiciones antropocéntricas lo resuelven satisfactoriamente al vincularlo a la racionalidad específica del sujeto humano. No así las posiciones biocentristas y fisiocentristas, en las que los factores intuitivos y emotivos chocan con obstáculos insuperables tanto en la fundamentación racional de valores como en la revalidación social de normas. El principio de universalización resulta, en tal caso, impracticable.

d) La lógica del discurso ético, practicado por los diversos naturalismos, encuentra serios reparos por parte de la metaética no sólo porque aquél no tiene en cuenta la falacia naturalista en sus deducciones, sino porque el determinismo físico anula el espacio propio de la libertad y, con ello, toda responsabilidad. La clásica distinción hechos-valores, ciencia-ética desaparece en un discurso racionalmente confuso. La naturaleza como totalidad conduce a un lenguaje en el que la

mística y la intuición desbancan a la lógica y al conocimiento veritativo.

e) El retorno a posiciones metafísicas y místicas, propugnado por algunos, si bien permite recuperar para la reflexión ética cuestiones de suma importancia para la misma, tales como la relevancia de la religión y de Dios en todo problema ético, así como la vinculación entre ética y sentido de la vida, deja abiertos problemas candentes de la filosofía contemporánea, entre ellos el tema de la secularización, de la universalización de los principios morales, de la relación entre ciencia y ética, de la reconversión de conceptos como el de creación, etc. Las argumentaciones místico-religiosas, especialmente las de carácter panteizante, presentan dificultades insuperables a la hora de concretar el *deber moral ecológico* en sistemas normativos viables. Al tratarse de actos de fe e intuición personales, la revalidación de normas en sociedades pluralistas choca con dificultades inevitables en los procesos de universalización. Son opciones éticas, por ello, que pertenecen más al ámbito de las éticas de máximos que de las éticas de mínimos.

f) Las acusaciones de totalitarismo y de atentar contra la singularidad y diferencia de lo individual, vertidas contra los naturalismos holistas de improntas ya metafísica ya organológica ya animista, no carecen de razones ni de consecuencias. La primera de éstas, la desaparición del sujeto moral tan laboriosamente dado a luz por la modernidad, especialmente por Kant, y hecho consistir en autonomía, libertad, autodeterminación y autolegislación. Además de diluir la ética en un *logos* indeterminado y fatalista, el *holismo* sustrae las bases sobre las que están construidas las sociedades pluralistas y democráticas contemporáneas.

g) Las críticas de algunos contra formas inmorales de antropocentrismo egoísta e insolidario están más que justificadas. Ello, no obstante, el hombre, en cuanto sujeto moral por estar dotado de razón, libertad y lenguaje, ha de mantener su protagonismo en el mundo moral. La nivelación de *status* ético entre hombres y animales ignora la diferencia cualitativa existente entre ellos. Una fundamentación racional de la ética medioambiental requiere mayor carga de autocrítica y equilibrio de cuanto muestran muchos entusiasmos y eslóganes en curso.

h) La crisis ecológica y sus estimulantes: industrialización, tecnificación, ciencias biológicas y geológicas…. están exigiendo un nuevo modelo de reflexión para la antropología, la cosmología, etc. La biología exige enfatizar la interdependencia entre hombre naturaleza y el reconocimiento de que el hombre, en cuanto estadio último de un proceso de evolución, ni es separable de la naturaleza ni cualitativamente idéntico a la misma. Lo cual permitiría evitar radicalismos inadmisibles. Que el hombre pertenece y convive en la comunidad biótica es dato evidente, si se piensa en el modo como respira, se alimenta o muere. Pero que posee rasgos que le diferencian cualitativamente del resto de los vivientes es cosa innegable. Y es precisamente en lo cualitativamente diferente en donde se

ubica lo que denominamos moralidad.

i) Como en tantas otras áreas del conocimiento humano, el tiempo se está encargando de cribar opiniones y de poner a cada uno en su sitio. La distinción propuesta por algunos entre *agente moral, status* reservado al hombre por su condición de ser racional, libre y parlante, y *paciente moral,* cualidad atribuible a todos los seres naturales, incluidos los no vivientes, en cuanto portadores de los valores inherentes arriba enumerados, es distinción que aporta clarividencia al problema. Según tal distinción, el hombre, en cuanto agente moral, asume aquellas competencias que la reflexión práctica asigna al sujeto: cognición racional, decisión libre, autonomía normativa, autodeterminación, es decir, construir un mundo moral responsablemente conociendo, deliberando, eligiendo y decidiendo. Y a la naturaleza se hace justicia reconociendo los valores de que es portadora y asumiéndolos como fuente de dignidad, respeto, valor y obligación. Con lo cual, ni el achicado círculo de lo humano agota el mundo moral, al producirse un ensanchamiento del mismo a instancias de una naturaleza dignificada, ni un naturalismo rampante anula algo tan específicamente humano como la responsabilidad y la libertad.

Bibliografía selecta

Introducción: Weber, M., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tubinga, 6.ª ed., 1985). Selección, con excelente introducción de P. Rossi, *Ensayos de metodobgía sociológica* (Buenos Aires, 1958); Weber, M., *Economía y sociedad.* Trad, de J. Medina Echevarría y otros (México, 1979). Schluchter, W., *Religion und Lebensführung,* 2 vols. (Fráncfort a. M., 1988) ; Schütz, A. y Luckmann, Th., *Estructuras del mundo de la vida.* Trad. N. Miguel (Buenos Aires, 1973); Taylor, Ch., *El multiculturalismo y la política del reconocimiento* (México, 1993); Lamo de Espinosa, E., *Emigración, racismo y sociedad multicultural* (Madrid, 1992); Gómez-Heras, J. M.ª G.ª, *El apriori del mundo de la vida. Fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica* (Barcelona, 1987).

Ad 1: Aristóteles, *Ética Nicomáquea, Ética eudemia.* Ed. E. Lledó (1985); Aristóteles, *La politica.* Ed. C. García Gual (Madrid, 1981); Arnim, H. Von., *Stoicorum veterum fragmenta*, 4 vols. (Leipzig, 1903-1905); Camps, V., (ed.) *Historia de la ética,* vol I (Barcelona, 1988). Epicuro, *Carta a Meneceo y máximas capitales* (Barcelona, 1975); García Gual, C., *La filosofía helenística: éticas y sistemas* (Madrid, 1986); Gómez-Heras, J. M.ª G.ª, "Sócrates y la razón moral" en *Historia y razón* (Madrid, 1985), pp. 223-324; Gauthier, R. A., *La moral d'Aristote* (París, 1973); Jaeger, W., *Paideia.* Trad, al cast. (México, 1962); Montoya, J. y Conill, J., *Aristóteles. Sabiduría y felicidad* (Madrid, 1985); Pohlenz, M., *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung.* 2 vols. (Gotinga, 1948-1949); Platón, *Diálogos.* Ed. E. Calonge, E. Lledó, C. Garcia Gual, 5 vols. (Madrid, 1985 ss.); Plotino, *Enneadas* (Buenos Aires, 1948); Reale, G., *Storia della filosofía antica,* vols. I-V (Milán, 1976 ss.); Ross, W. D., *Aristóteles.* Trad, al cast. (Buenos Aires, 1957); Taylor, A., *Plato. The Man and his Work* (Londres, 1926); Usener, H., *Epicúrea* (Leipzig, 1887), (Rep. Roma, 1963); Zubiri, X., "Sócrates y la sabiduría griega" en *Naturaleza, Historia, Dios* (Madrid, 7ª ed., 1979), pp. 151-222.

Ad 2: Juan Pablo II, Encíclica *Veritatis Splendor* (Roma, 1993); VV. AA., *La teología*

moral en fuera de juego (Barcelona, 1994); Barth, K., *La théologie protestante au XIX siécle* (Génova, 1969); Hirsch, E., *Geschichte der neuern evangelischen Theologie,* 5 vols. (Gütersloh, 1960); Gómez-Heras, J. M.ª G.ª, *Religión y modernidad. La crisis del individualismo religioso de Lutero a Nietzsche* (Cordoba, 1986); Camps, V., *Historia de la ética I* (Barcelona, 1987), pp. 282-344 (J. Gómez Cafarena); pp. 345-489 (S. Álvarez); pp. 490-506 (J. L. L. Aranguren); S. Agustín de Hipona, *Obras completas* (Madrid, 1947 y ss.); Sto. Tomás de Aquino, *Summa teol.* (Madrid), numerosas eds.; Sertillanges, A. D., *La phil. morale de S. Th. d'Aquin* (París, 1946).

Ad 3: Kant, I., *Lecciones de ética.* Trads. R. Rodríguez Aramayo y C. Roldan (Barcelona, 1988); – *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* Trad, de J. Mardomingo (Barcelona, 1996). – *Crítica de la razón práctica.* Trads. M. García Morente y E. Miñana (Salamanca, 1995). – *La metafísica de las costumbres.* Trads. A. Cortina Orts y J. Conill Sancho; Villacañas, J. L., "Kant" en Camps, V. (coord.), *Historia de la ética II* (Barcelona, 1992), pp. 315-404.

Ad 4: Guisan, E., "*Utilitarismo"*en Camps, V. (ed.), *Concepciones de la ética* (Madrid, 1992) pp. 269-295; Bello, G., "El pragmatismo americano", en Camps, V. (ed.), *Historia de la ética*, III (Barcelona, 1990), pp. 38-86; Freud, S., *Obras completas* (Buenos Aires, 1976); Fromm, E., *La ética del psicoanálisis* (Madrid, 1980); Marcuse, H., *Eros y civilización* (Barcelona, 1968); Margolis, J., *Pragmatism without Foundations* (Oxford, 1986); Mill, J. S., *El utilitarismo.* Ed. E. Guisan (Madrid, 1984).

Ad 5: Hartmann, N., *Ethik* (Berlín, 4.ª ed., 1962); Hildebrand, D. v., *Ética* (Madrid, 1982); Maliandi, R., "Axiología y fenomenología" en Camps, V., *Concepciones de la ética* (Madrid, 1992), pp. 73-103; Ortega y Gasset, J., "Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?", en *Obras completas, VI* (Madrid, 1947); Pfaender, A., *Ethik. Ethische Wertlehre und ethische Sollenslehre* (Múnich, 1973); Reiner, R., *Die Grundlagen der Sittlichkeit,* 1952; Reiner, H., *Vieja y nueva ética* (Madrid, 1964); Scheler, M., *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético,* 2 vols. (Madrid, 1941-42); Wittmann, M., *Die moderne Wertethik. Historisch untersucht und kritisch geprüft* (Münster, 1940).

Ad 6: Camps, V., Guariglia, O. y Salmeron, F. (eds.), *Concepciones de la ética* (Madrid, 1992); Dubois, P., *Le problème moral dans la philosophie anglaisa de 1900 a 1950* (París, 1967); Gadamer, G., *Verdad y método.* Trad. A. Agud (Salamanca, 1977); Muguerza, J., *La concepción analítica de la filosofía, I-II* (Madrid, 1974); Pieper, A., *Ética y moral. Una introducción a la filosofía*

práctica (Barcelona, 1991); Hare, R. M., *Ordenando la ética: una clasificación de las teorías éticas* (Barcelona, 1999); Rubio Carracedo, J., "La psicología moral. (De Piaget a Kolberg)", en Camps, V., *Historia de la ética III* (Barcelona, 1989), pp. 481-532.

Ad 7: Alcorta, J. I., *El existencialismo en su aspecto ético* (Barcelona, 1955); Bell, D., *El advenimiento de la sociedad postindustrial* (Madrid, 1976); Berciano, *Debate en torno ala posmodernidad* (Madrid, 1998); Camus, A., *El mito de Sísifo* (Madrid, 1981); – *El hombre rebelde* (Madrid, 1986); Fahrenbach, H., *Existenzphilosophie und Ethik* (Fráncfort, 1968); Heidegger, M., *Gesamtausgabe, Bd. 67: Metaphysik und Nihilismus. 1. Die Ueberwindung der Metaphysik;* Bd. 48, *Nietzsche: der europäische Nihilismus; – El ser y el tiempo* (México, 1951); – *Carta sobre el humanismo* (Buenos Aires, 1984); – *Sendas perdidas* (Buenos Aires, 1960); Nietzsche, F., *Obras completas* (Buenos Aires, 1966); Lipovetsky, G., *La era del vacío* (Barcelona, 1986); *El crepúsculo del deber* (Barcelona, 1994); Lyotard, J. F., *La diferencia* (Barcelona, 1988); – *La condición posmoderna* (Madrid, 2000); *La posmodernidad* (Barcelona, 1999); Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (Madrid, 1989); Sartre, J. P., *El ser y la nada* (Madrid, 1984); – *Crítica de la razón dialéctica* (Buenos Aires, 1963); Vattimo, G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna* (Barcelona, 1996); – *Mas allá de la interpretación* (Barcelona, 1995); Wellmer, A., *Zur Dialektik der Moderne und Postmoderne* (Fráncfort a. M., 1985).

Ad 8: Husserl, E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (La Haya, 1976); Weber, M., *Economía y sociedad* (México, 1977); – *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftlehre* (Tubinga, 6.ª ed., 1985); – *Ensayos sobre metodología sociológica* (Buenos Aires, 1973); Schluchter, W., *Religion und Lebensführung, I-II* (Fráncfort a. M., 1989); Gómez-Heras, J. M.ª G.ª, *Ética y hermenéutica.* Ensayo sobre la construcción moral del "mundo de la vida cotidiana" (Madrid, 2000); – *El apriori del mundo de la vida. Fundamentación fenómenológica de una ética de la ciencia y de la técnica* (Barcelona, 1989); "Sociedad y utopía", *en E. Bloch* (Salamanca, 1977); Giner, S., "Sociología y filosofía moral" en V. Camps, *Historia de la ética III* (Barcelona, 1989), pp. 118-162; Cortina, A., *Crítica y utopía. La escuela de Frankfurt* (Madrid, 1985); Bloch, E., *El principio esperanza I-III*. Trad, de F. González Vicen (Madrid, 1977).

Ad 9: Amengual, G., *Modernidad y crisis del sujeto* (Madrid, 1998); Apel, K. O., *La transformación de la filosofía, I-II.* Trad. A. Cortina y otros (Madrid, 1985); Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa, I-II.* Trad. M. Jiménez

Redondo (Madrid, 1987); Habermas, J., *Pensamiento postmetafísico*. Trad. M. Jiménez Redondo (Madrid, 1990); Cortina, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* (Salamanca, 1985); Gómez-Heras, J. M.ª G.ª, *Ética y hermenéutica. Ensayo sobre la construcción moral del 'mundo de la vida" cotidiana* (Madrid, 2000).

Ad 10: Gómez-Heras, J. M.ª G.ª (Coord.), *Ética del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia* (Madrid, 1997); Gómez-Heras, J. M.ª G.ª (Coord.), *La dignidad de la naturaleza. Ensayos sobre ética y filosofía del medio ambiente* (Granada, 2000); Krebs, A., *Ethics of Nature. A Map* (Amsterdam/Atlanta, 1997); Rolston, H., *Master Bibliography in Environmental Ethics* (Colorado, 1994); Singer, P., *Liberación animal* (Madrid, 1999); Velayos, C., *La dimension moral del ambiente natural: ¿necesitamos una nueva ética?* (Granada, 1996); Lora, P. *de., Justicia para los animales. La ética mas allá de la humanidad* (Madrid, 2003).

Índice